العنوان: الفكر السياسي عند الغزالي والماوردي وابن خلدون
المصدر: التراث العربي
الناشر: اتحاد الكتاب العرب
المؤلف الرئيسي: الدريني، محمد فتحي
المجلد/العدد: مج 6, ع 22
محكمة: نعم
التاريخ الميلادي: 1986
الشهر: يناير - جمادى الأولى
الصفحات: 33 - 67
رقم MD: 182021
نوع المحتوى: بحوث ومقالات
قواعد المعلومات: IslamicInfo, AraBase
مواضيع: ابن خلدون ، عبدالرحمن بن محمد ، ت 808 هـ، الفكر السياسي ، الغزالي ، محمد بن محمد ، ت 505 هـ ، السياسة في الإسلام ، الفلسفة الإسلامية ، الفلاسفة المسلمون ، الماوردي ، علي بن محمد بن حبيب ، ت 450هـ، السلطة السياسية
رابط: http://search.mandumah.com/Record/182021

الفكر السياسي عند الغزالي والماوردي وابن خلدون

د. محمد فتحي الدّريني

منهج البحث موجهاً ومفصلاً

مقـدمـة : عناصـر البحث :

آ ـ الفرق بين علم السياسة والفلسفة السياسية •

ب ـ ارتباط « السياسة » ـ تدبيراً وممارسة ـ بما يؤثر في النفس الانسانية من العقائد والمثل ، أمر ليس في الوسع انكار أو تجاهله •

جـ ـ العقائد ، والمبادىء ، والأهداف السياسية العليا في الدولة ، هي التي تصوغ الفكر السياسي العملي الموحّد في الأمة ،أفراداً، وشعوباً ، أو حكاماً ومحكومين ، فضلا عن أنها مبعث الدوافع النفسية لتحقيقها واقعاً ، بما تُملي على أربابها ، من ترسّم سلوك عملي معين ، واتخاذ مواقف حيوية حاسمة ، ولا سيما تجاه القضايا الكبرى المصيرية ، وهذا هو السر الذي جعل « السياسة » في نظر الفقهاء المسلمين ذات طابع معياري ، يوجه الواقع ، أو الكائن السياسي ـ في كل عصر ـ بعد دراسة مشكلاته ، وتبيّن طبائعها ، ووزن حلولها ، بمقاييسه ، ومعاييره ـ يوجّهه الى ما ينبغي أن يكون عليه أمره ،لتتم المطابقة أو التوفيق ـ ما أمكن ـ بين مقتضيات مُثُله ، ومبادئه ، ومقاصده السياسية العليا ،وبين الواقع السياسي في الدولة، وهذا ما نعني بقولنا : « التدبير ، أو السلوك السياسي الرشيد ، والهادف » •

د ـ الامام الغزالي ـ تقديراً منه للسياسة حق قدرها ـ يرى ، أن « السياسة » « مما لا يقوم العالم الا به » ـ على حد تعبيره ـ وأنها « أشرف العلوم » لشرف موضوعها ، وسمو غاياتها ، ولا ريب ، أن مكانة « العلم » لا تقاس بغير ذلك •

هـ ـ وجه كون السياسة ـ عند الامام الغزالي ـ « أشرف العلوم » وهذا ـ في اعتباره ـ منشأ سمو مكانة من يتكفل بها ، وسبب تمجيده .

و ـ الفلسفة السياسية في الاسلام ـ على ما استقرت عليه بحوث أئمتها ـ لا تنفك عن الفلسفة الأخلاقية فيه ، مما يؤكد طابعها « المعياري » و « التقويمي » لارتباط كلٍ منهما بالارادة الانسانية الحرة ، اذ لا قوام للخُلق الا بالارادة ، فكذلك « السياسة » فاحتلت « القيم » و « الفضائل الأخلاقية » و « الكمالات النفسية » مكاناً بارزاً في هذه الفلسفة ، ومن هنا كان التوجيه ، والتقويم للارادة ، وتطهير بواعثها ، أن تعتسف ، وتشتط ، أو تتنكّب سبيل الأهداف المرسومة التي تشكل في مجموعها « عناصر المشروعية العليا في الدولة » والتي تنهض عليها « السيادة العامة » حيث يأتمر بمقتضاها الحاكم والمحكوم على السواء .

ز ـ « المسئولية السياسية العامة » تقع أصلا على عاتق الأمة كافة ، لأنها هي صاحبة « المصلحة الحقيقية » بمقتضى توجيه الخطاب الالهي اليها ، بتحقيق ما وعدها الله تعالى من الاستخلاف في الأرض ، والتمكين لها فيها ، بالنص القرآني الصريح ، ولا جَرمَ أن « المسئولية العامة » تقتضي « التكليف العام » وهو انفاذ التشريع كله ، اذ لا مسئولية حيث لا تكليف ، ولا تكليف حيث لا « سلطة » تُمكّن المكلفين من الأداء ، وهذه هي « السيادة » الممنوحة للأمة شرعاً ، لتدبير شئونها كافة ، والوفاء بالتزامات هذا التمكين لها في الأرض ، الذي يعني قيام الدولة ، تمكيناً قائماً أصلا على عقيدة الاستخلاف بالنص الصريح القاطع .

ح ـ الامام الغزالي ـ وكذلك سائر فلاسفة السياسة المسلمين ـ لم يُغفلوا شأن « القوة » ازاء المُثل السياسية ، وحيال « التصرف السياسي العام » ـ ممارسة وتدبيراً ـ بل اعتبروا « القوة » بكافة أبعادها ، ووسائلها ـ المادية والمعنوية ـ من قوة الأسلحة ومضائها ، ونفاذها ، في كل عصر بحسبه ، وكذلك شأن القوة « المعنوية » من العلم ، والخبرة ، في شئون السياسة ، والحرب ، والاقتصاد ، والاجتماع ، وغيرها ، وكذلك قوة « النفوذ » التي تتجلى في مشايعة وموالاة ذوي المكانة ، والرأي ، والتدبير ، للدولة ، ولرئيسها الأعلى بخاصة ، ومن يتبعهم ، مما يكوّن رأياً عاماً يؤيده ، أقول كل أولئك من مظاهر « القوة » التي تعتبر عنصراً تكوينياً في « مفهوم الدولة » تقوم بقيامها ، وتنتفي بانتفائها ، ولا سيما بالنسبة الى جهاز الحكم فيها ، على ما نقيم الدليل عليه .

ط ـ الامام الغزالي يؤكد ، أن « السيادة » مصدرها « الشعب » لتوقف مشروعية الولاية العامة على تأييده لمن يقوم بها ، أو على مناصرة الرأي العام له ، واذا كان هذا « نفوذاً » قوياً لا قيام للولاية العامة شرعاً الا به ، أطلق عليه الامام الغزالي « الشوكة من أهل الشوكة » وهذا شامل بعمومه ، للقوة المادية والمعنوية كما رأيت .

ي ـ « السيادة » أو « السلطة » أو « السلطان القاهر » ـ بما هو قاعدة جوهرية من قواعد السياسة والحكم ، و هو « مُدرَك للدولة ـ في فلسفة الاسلام السياسية ـ على ما قرره الامام الغزالي والماوردي وغيرهما ـ ينبغي أن يكون قريناً « للعدل الشامل » ـ كما نوهنا ـ لا يريم عنه ، والا كان« الظلم » و « القهر » وهما عدو الاسلام الأول •

ك ـ تفسير ما بيّنا آنفاً ، من « الواقعية السياسية » ـ في فلسفة الامام الغزالي ـ التي جعلته ينظر الى « القوة » ـ بمعناها المادي والمعنوي ـ على أنها شرط مسبق ، ينبغي توافره فيمن يتولى أمر الأمة عند اختياره ، وأطلق عليها « شوكة أهل الشوكة » ـ كما ذكرنا ـ لتورثه« القدرة » على النهوض بأعباء الحكم ، ومن ذلك ، تأييد كلٍ من أولي النفوذ ، والرأي ، والمكانة ، وذوي الخبرة بالمصالح المختلفة، ومن بيدهم زمام «القوة المادية» أيضاً أقول : تأييد هؤلاء ـ فضلا عن عامة الشعب ـ لاختياره رئيساً للدولة ، اذ الشرط انما يُشرع أصلا لتحقيق حكمة ما يتوقف عليه ، وهي هنا ، تحقيق معنى السيادة كملا ـ بما يشمل « الاستقلال الذاتي للدولة » الذي يرفض مشاركة أي قوة أجنبية في « صنع القرار » أو « حق الأمر » وفي التدبير السياسي بوجه عام ـ داخلا ، وخارجاً ـ وانفاذ ما تقوم عليه « السيادة » من التشريع الآمر الذي ينبغي أن يبقى مُهيمناً ، لحمل الناس ـ كما يقول الامام ابن خلدون ـ على مقتضى هذا التشريع ، وهو ما يطلق عليه اليوم « سيادة القانون » على كلٍ من الحاكم والمحكوم ، ضبطاً لأصول المعايش ـ على حد تعبير الامام الغزالي ـ وكفالة لاستتباب الأمن في الداخل والخارج ، وحماية للصالح العام ، وتنميةً له ، وتحقيقاً « لوحدة الأمة » التي هي أقصى غاية من غايات الحكم الأساسية ، بالقضاء على كافة منازع الأهواء الشخصية بتأثير من المصالح الخاصة التي هي مبعث تضارب الآراء ، بما تورث من الشقاق ، والتنازع ، والتشرذم ـ على ما صرح به أئمة الفقه السياسي فيما أوردنا آنفاً من نصوصهم ـ وصيانة لسلامة الدولة •

ك ـ اقتران « القوة » أو « السلطان القاهر » بالعدل الشامل ـ كما أسلفنا ـ تأكيد لوجوب « التوفيق » بين استخدام وسائل القوة المادية ، وبين مقتضيات العدل ، والفضائل الخلقية ، لا « الفضائل السياسية » على ما ذهب اليه رائد الفكر السياسي الحديث « ميكياڤيلي » الايطالي ، ومبدأ « التوفيق » هذا ، من أهم خصائص الفلسفة السياسية في الاسلام ، وجعلها الامام الغزالي ، قوام مفهوم هذه الفلسفة •

م ـ واقعية الفلسفة السياسية ـ عند الامام الغزالي ـ فيما يتعلق بوجوب اقامة الدولة ، وتفسير نشأتها •

ن ـ النظر السياسي الواقعي ـ عند الامام الغزالي والماوردي وابن خلدون ـ يقوم على اعتبار كلٍّ من المجتمع ، والانسان الفرد، وحدة طبعيّة ، واجتماعية ، وسياسية ، ومدى علاقة كليهما بكيفية نشوء الدولة ٠

ص ـ صلاح أمر الدولة ، واستقامة وضعها، وانتظام شؤونها ـ نتيجة للأصل السابق ـ لا يتم الا على أساس قيام العلاقة التعاونية ، بل التكافلية الملزمة بينهما ، لتبادلهما التأثير والتأثر ٠

ع ـ الامام الماوردي يرى ـ وبحق ـ أن رعاية الصالح العام للدولة ، من قِبَل الأفراد ، شرط أساسي مسبق ، لتوفير مصلحتهم ،هم ، مما يُنبىء أن مصلحة الفرد ، لا يتم توفيرها الا في نطاق رعاية الصالح العام، فالعلاقة طبعية وعضوية ، وفطرية ، وهذا هو منشأ مبدأ التعاون المشترك على البر والتقوى الذي أرساه القرآن الكريم ٠

ـ للبحث صلة ـ

★ ★ ★

الفكر السياسي عند الغزالي والماوردي وابن خلدون

مقـدمة :

ان « الفلسفة السياسية » في الاسلام ، تقوم على أساس من « العقائدية » أو ما يطلق عليه اليوم « بالأيديولوجية » ـ ان صح هذا التعبير ـ ذلك ، أن هـذه « الفلسفة » ـ بما تقوم عليه من «قِيَم» ومفاهيم كُلية ، ومثالية ـ في الوقت نفسه ـ ذات طابع «توجيهي وتقويمي» لا يمكن للباحث في الفلسفة السياسية في الاسلام ، أن يتغافل عنه ، ومن ثَمَّ ، لم تكن هذه « الفلسفة » تُعنى برصد الظواهر السياسية عن طريق الملاحظة والتجربة ، والبحث عن عللها وأسبابها ، والقوانين التي تنتظمها ، لتنبىء بما سيكون عليه أمر مستقبلها ، كنتيجة حتمية لتلك السنن والقوانين ـ وان كان هذا أمراً مطلوباً شرعاً ، لأنه لا يعدو أن يكون نوعاً من الربط بين الحياة السياسية والاجتماعية الواقعية الراهنة ، وبين الواقع التاريخي للأمم السالفة ، استهداءً بتجاربها ، وآثار فاعليتها على المسرح التاريخي ، ثم رد ذلك الى أسبابه ، وعلله ، لقوله تعالى : « يريد الله ليبَيِّن لكم ، ويهديَكم سُنَنَ الذين من قبلكم »[1] ـ أقول : لم تكن لتُعني هذه الفلسفة السياسية في بحوث أئمة الفقهاء السياسيين المسلمين ، برصد الظواهر السياسية ، لاشتقاق القوانين التي تنتظمها ، وانما عنيت بدراسة المبادىء وما تنطوي عليه من قيم ، والنفاذ الفكري الى ما يُسفر عنه تحليلها ، واستشراف مراميها ، لاتخاذها أساساً أو منطلقاً « لتقويم » الواقع السياسي للدولة الى ما ينبغي أن يكون ، أو للتوفيق بينهما ما أمكن ٠

أ ـ الفرق بين علم السياسة ، والفلسفة السياسية :

وعلى هذا ، أمكن القول : بأن ثمة «علماً سياسياً» يقوم على أساس استقراء

الظواهر السياسية في الواقع المعيش ، لاستخلاص القوانين التي تنتظمها ــ كما أسلفنا ــ وصولا الى « تقريرها » والظفر بما تُنبيء عنه تلك القوانين من آثار في المجتمع السياسي ، أياً كان ذلك المجتمع ، دون عناية بتوجيهه ، أو تقويمه أو تغييره ، فكان علماً « تقريرياً » لا تقويمياً ، ولا توجيهياً ، كما ترى ·

هذا ولا يَخفى ما لأحداث البيئة وظروفها ، من أثر بيِّن على تفكير الفيلسوف السياسي ، ونفسيته ، تجد أصداء ذلك كله فيما يصدر عنه من آراء ، وخواطر ، وتفسيرات ·

هذا ، ووجه الفرق بين علم السياسة وبين فلسفتها ، ان علم السياسة يقوم أصلا على ادراك النِّسَب القائمة والمطابقة للواقع ، بينما الفلسفة السياسية ، تقوم على ادراك عميق لهذا الواقع ، وسَبر أغواره ، نفاذاً الى طبيعة مشكلاته السياسية ، بغية تقويمه ، وتوجيهه ــ في ضوء العقائد والمقاصد السياسية العليا للدولة ، وبحثنا يتعلق بهذه الأخيرة ·

ب ــ ارتباط « السياسة » « تدبيراً وممارسة » بما يؤثر في النفس الانسانية من العقائد والمُثل ، أمر ليس في الوسع انكاره أو تجاهله ·

من البدهي أن « الفلسفة السياسية » انما تُعنى ــ أول ما تُعنى ــ بالسلوك أو الموقف السياسي العقائدي الرشيد الهادف ، وهذا « السلوك » أو الموقف ، انما هو « انعكاس لمعتقدات الانسان ، ومظهر لمبادئه » و « ومُثله » ضرورةً ، والا كان سلوكاً مُفرغاً من كل قيمة ، وكان المجتمع الذي يقوم بتدبير الأمر فيه مِثْلُ هذا السلوك غير العقائدي الهادف ، غير سياسي بالمعنى الصحيح ، لما يفتقد من « القيم » و « الغاية » التي تُحدِّد مسار النشاط السياسي فيه ، أو لما تتحكم فيه « الصدفة العمياء » نتيجة لمنازع الأهواء ، أو لما يتعاور « الارادة السياسة » من الارتجال الذي قد يفضي الى التناقض في المواقف ، أو غياب عنصر الاتساق و « المعقولية » في مظاهر التدبير السياسي العام ، فينتج عن هذا ، ان « العقائدية » أو « الايديولوجية » ذات أثر بالغ في تكوين « وحدة الأسس الفكرية للحياة السياسية في الدولة » بما هي منطلقات عقائدية للنشاط السياسي بالنسبة الى الفرد بوجه خاص ، والمجتمع ، والدولة ، بوجه عام ·

جـ ـ العقائد والمبادىء والأهداف السياسيةالعليا في الدولـة ، هي التي تصوغ الفكـر السياسي العملي الموحد في الأمة ، أفراداًوشعوباً ، أو حكاماً ومحكومـين ، وفي مبعث الدوافع النفسية لتحقيقها واقعاً ، بماتملي على أربابها من ترسّم سلوك عملي معين ، واتخاذ مواقف حيوية حاسـمةولا سيما تُجاه القضايا المصيرية ، وهذا هو السر الذي جعل « السياسـة » في نظـر الفقهاء المسلمين ـ من مثل الامام الجويني(١)، والغزالي(٢) والماوردي(٣) وابن خلدون(٤) وابـن الربيـع(٥) وابـن جماعـة(٦) ، وابن الأزرق(٧) ، والفارابي(٨) وابن رشد(٩) ، وغيرهم ـ أقول : جعل « السياسة » في نظرهم ـ « علماً تقويمياً » لا تقريرياً ، أي ذا طابع « معياري » يوجه الواقـع ، أو الكائن السياسي في كل عصر ـ بعـددراسة مشكلاتـه ، وتبيـّن طبائعهـا ، ووزن حلولها بمقاييسه ومعاييره ـ أقـول :يوجهه الى ما ينبغي أن يكون عليه أمره ، لتتم المطابقة أو التوفيق ـ ما أمكن ـ بـينمقتضيات عقائـده ، ومثُله ، وبين مظاهـر الواقع السياسي في الدولة ـ كما أسلفنـا ـ وهذا ما نعني بقولنا : « التدبير أو السلوك السياسي الرشيد ، والهادف » ٠

د ـ الامام الغزالي ـ تقديراً منه « للسياسة« حق قدرها ـ يرى أن السياسة « مما لا يقوم العالم الا به » وأنها « أشرف العلوم »على الاطلاق ـ على حـد تعبـيره ـ لشـرف موضوعها وسموّ غاياتها ، ولا ريب آنمكانة « العلم » لا تقاس الا بذلك ٠

وتأسيساً على هذا ، حق للامام الغزالـي ، أن يُقـَـدِّر « السياسة » حـق قدرها ، اذ اعتبرها « مما لا يقوم العالم الا به[١٠] » ـ على حد تعبيره ـ بل نراه يعتبر « السياسة » أشرف العلوم[١١] على الاطلاق ، اذ يقـول ـ رضي الله عنـه ـ ما نصه : «أصول لاقوام للعالم دونها»[١٢] وعدّ منها « السياسة » وهي « للتأليف ، والاجتماع، والتعاون على أسباب المعيشة وضبطها »[١٣] ويقـول في موضع آخـر : « والسياسة في استصلاح الخـَلق ، وارشادهم الى الطريق المستقيم ، المنجّي في الدنيا والآخرة »[١٤] ٠

هـ ـ وجه كون السياسة ـ عند الامام الغزالي ـ أشرف العلوم ، وهذا ـ في اعتبـاره ـ منشأ سمو مكانة من يتكفل بها ، وسببتمجيده ٠

يقول الامام الغزالي ، في شأو السياسة ، ورفعة منزلتها من بين سائر العلوم ، ما نصه : « وأشرف أصولها ـ أي الصناعات ـ السياسة ، بالتأليف والاستصلاح،

ولذلك تستدعي هذه الصناعة من الكمال فيمن يتكفل بها ، ما لا يستدعيه سائر الصناعات[١٥] » ثم تراه يبين مراتب هذه السياسة ، تبعاً لموضوعها ونفعها ، ولشخصية من يقوم بها ، ويتولى تدبير شئون الأمة من خلالها ، بما يكفل لها الصلاح ، والوحدة ، والسعادة في دنياها وآخرتها ٠

على أن مما يلاحظ على أساس تقدير الامام الغزالي ، «للسياسة» أنه يرى أن أُولى وظائفها « تربية المواطن الصالح » وتكوينه نفسياً على عَين القِيَم ، والمعاني الأخلاقية التي تكفُلُ له الصلاحية « للمواطنة الحقة » في الدنيا ، على نحو يوصله الى الفوز بالسعادة ونعيم الآخرة ، مما يُؤذن بأن فقهاء السياسة في الاسلام ، لا يعرفون الفصل بين الدنيا والدين ، ـ كما ترى ـ ولا بين الدنيا والآخرة ، ولا بين السياسة ـ بما هي منهج عملي لتدبير شئون الأمة ، داخلا وخارجاً ـ وبين المُثل العليا ، والقواعد الأخلاقية فيه ، على خلاف ما سنرى في « فلسفة السياسة الوضعية » ، حيث فصلت بين الدين والدنيا فصلاً تاماً ، أو بين الكنيسة والدولة ، وبين السياسة والأخلاق[١٦] والقيم الانسانية ٠

أما أن أئمة فقهاء السياسة المسلمين، قد استقر تصورهم للفلسفة السياسية في الاسلام على أنها « علم تقويمي » أو« معياري » فذلك ما سنفصل القول فيه، من واقع مصنفاتهم في تعريفهم للدولة ، وتفصيل وظائفها ٠

هذا ، وأغلب الظن ، أن تمجيد علماء المسلمين للدولة ولرئيسها الأعلى ، مُشتق مما تنهض به الدولة من وظائف ومهام ذات الأثر البالغ في صياغة أو تكوين المجتمع الاسلامي على نحو من المثالية ، والخلقية والانسانية ، بما لا تظفر له بمثيل في واقع المجتمعات السياسية في هذا العالم قديمه وحديثه ، وحاضره ، ولا سيما المجتمع الاسلامي الأول في عهد النبوة ، وعصر الخلافة الراشدة بوجه عام ، وتفسير ذلك ، أن :

و ـ الفلسفة السياسية في الاسلام ـ على ما استقرت عليه بحوث أئمتها ـ لا تنفك عن الفلسفة الأخلاقية فيه ـ كما بيّنا ـ مما يؤكد طابعها « المعياري » و « التقويمي » لارتباط كل منهما بالارادة الانسانية الحرة ، اذ لا قوام للخلُق الا بالارادة ، فكذلك السياسة ، فاحتلت القيم والفضائل مكاناً بارزاً في هذه الفلسفة ، ومن هنا كان

التوجيه والتقويم للارادة ، وتطهير بواعثها ، أن تعتسف وتشتط ، أو تتنكّب سبيل الأهداف المرسومة التي تُشكّل في مجموعها « عناصر المشروعية العليا في الدولة » والتي تنهض عليها « السيادة العامة » حيث يأتمر بمقتضاها الحاكم والمحكوم على السواء ·

لقوله سبحانه : « وما كان لمؤمنٍ ولا مؤمنةٍ ، اذا قضى اللهُ ورسوله أمراً ، أنْ يكون لهم الخيرَةُ من أمرهم[١٧] » ولقوله عز وجل : « قل هذه سبيلي ، أدعو الى الله على بصيرةٍ ، أنا ومن اتبعني »[١٨] ولقوله عز شأنه : « إنّ الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا ·· »[١٩] وقوله ،جل شأنه : « وعَدَ اللهُ الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنّهم في الأرض »[٢٠] الى غير ذلك من الآي التي تؤكد هذا المعنى ·

ز ـ « المسئولية السياسية العامة » ، تقع أصلا على عاتق الأمة كافة ، لأنها هي صاحبة المصلحة الحقيقية بمقتضى توجيه الخطاب الالهي اليها بتحقيق ما وعدها الله تعالى من الاستخلاف في الأرض ، والتمكين لها فيها ، بالنص القرآني الصريح ، ولا جرم أن المسئولية العامة « تقتضي التكليف العام، وهو انفاذ التشريع كله ، اذ لا مسئولية حيث لا تكليف « ولا تكليف حيث لا سلطة »تمكّن المكلفين من الأداء ، وهذه هي « السيادة » الممنوحة للأمة شرعاً ، لتدبير شئونها كافة ، والوفاء بالتزامات هذا التمكين لها في الأرض الذي يعني قيام الدولة تمكيناً قائماً أصلا على عقيدة الاستخلاف ·

هذا ، ويلاحظ أن منطوق الآية الكريمة الأخيرة[٢١] ، يتوجه الخطاب فيه بالوعد الالهي بالاستخلاف الى الأمة كافة ، لا الى حاكمها خاصة ، مما يشير الى أن « المسئولية » منصبة أصالة عليها فيما استُخلفت فيه ، من أعباء التكاليف، وعن كيانها المادي والمعنوي، كأمة ، وهذا يقتضي أن تكون « سلطة التنفيذ » لتلك التكاليف منوطة بها ابتداءً ، اذ« لا مسئولية حيث لا تكليف » ولا تكليف حيث لا سلطة للتنفيذ » تمكّن المكلفين من القيام بمقتضيات هذا التكليف أو التزامات « الاستخلاف الموعود » ـ كما أسلفنا ـ وهذا على وجه الأصالة لا التبعية ، كما ترى ، وهذه هي «السيادة» الممنوحة للأمة شرعاً ، والثابتة بموجب « عقيدة » الاستخلاف في الأرض« وهو التمكين للمؤمنين فيها ، بما يعني قيام « الدولة » وسلطانها ، حتى اذا اختارت بمحض ارادتها من يتولى أمرها في هذا الاستخلاف ، وشئونه وتكاليفه ،ويتصرف عليها تصرفاً سياسياً عاماً

ـ على حد تعبير الامام الكمال بن الهمام في كتابه « المسايرة »[٢٢] كان هذا « وكيلا » عنها يتجه تصرفه الى تحقيق « مصلحة الأمة أصالة » لأنها هي صاحبة الشأن الأول ، بموجب الخطاب الالهي في الآية الكريمة التي تلوناها آنفاً ، لأن « المصلحة الحقيقية » راجعة اليها هي ، وهذا هو مفاد القاعدة الفقهية المُحكَمة التي أرساها الفقهاء : « التصرف على الرعية منوط بالمصلحة » أي بمصلحة الرعية ذات « السيادة » ومصدر السلطة في اختيار حاكمها ، نائباً عنها في التصرف في شئونها السياسية والاجتماعية ، وغيرها ، تبعاً لمضامين خطابات التكليف الواردة في الكتاب والسنّة ، وسيأتي البحث في هذا الموضوع مفصلا في مقامه •

ح ـ الامام الغزالي ـ وكذلك سائر فلاسفة السياسة المسلمين ـ لم يُغفلوا شأن « القوة » ازاء المثُل السياسية ، أو حيال « التصرف السياسي العام » ـ ممارسة وتدبيراً ـ بل اعتبروا « القوة » بكافة أبعادها ـ المادية والمعنوية ـ من قوة السلاح ، ومضائه ، ونفاذه ، في كل عصر بحسبه ، وكذلك شأن « القوة » المعنوية ، من العلم ، والخبرة ، في شئوون السياسة والحرب ، والاقتصاد والاجتماع وغيرها ، وكذلك « قوة النفوذ التي تتجلى في مشايعة وموالاة ذوي المكانة والرأي والتدبير للدولة ولرئيسها الأعلى بخاصة ، ومن يتبعهم ، مما يكوّن رأياً عاماً يؤيده ، كل ذلك من « مظاهر القوة » التي تعتبر عنصراً تكوينياً في « مفهوم الدولة » تقوم بقيامها ، وتنتفي بانتفائها ، ولا سيما بالنسبة الى جهاز الحكم فيها ، على ما نُقيم الدليل عليه •

وبيان ذلك : ان فقهاء السياسة المسلمين قد اتخذوا كلمة « الشوكة » مصطلحاً لهم ، للتعبير عن مفهوم « القوة » بجميع مظاهرها ، واستهدفت بحوثهم « التوفيق » بين « القوة » من حيث طُرق استخدامها ، ومواقع مُمارستها ، وحالات هذا الاستخدام ، من جهة ، وبين مقتضيات المُثل السياسية في الاسلام ، وغاياته ومقاصده العليا في الحياة الانسانية ، من جهة أخرى ، بحيث لا يَمَسّ استخدامها بأي حال من الأحوال ، « المشروعية العليا » في الدولة ، كيلا تطغى « القوة » ولا سيما المادية ، على مبادىء العدل والحق والحرية ، والمساواة ، والتكافل السياسي والاجتماعي الملزم ، وأمهات الفضائل ، والكرامة الآدمية ، أو الاعتبار الانساني بوجه عام ، سواء في الداخل ، أم على الصعيد الدولي ، أو تمس العلاقات السياسية الدولية ، بتحكيم القوة فيها ، ومن هنا ، كان وجوب اعداد

القوة المادية المرهبة وبأقصى جهد مستطاع ، للدفاع عن الكيان المادي والمعنوي للدولة، من كل عدوان خارجي، واقع أو متوقع ، اذ لا قيام لدولة دون قوة تحميها ، وتدرأ عنها غوائل العدوان خارجاً ، والبغي داخلا ، بل أوجب الاسلام استخدام « القوة » لنصرة المستضعفين في الأرض ، ورفع الظلم عنهم ، نتيجة للاستعمار والاستكبار في الأرض ـ أياً كان الظالم ، وأياً كان المظلوم ـ تجد هذا صريحاً في قوله تعالى : « وأعِدّوا لهم ما استطعتم من قوة ، ومن رباط الخيل ، تُرهبون به عدو الله وعدوكم »[٢٣] ولا يخفى ما في قوله تعالى: « من قوة » من دلالة على التعميم الشامل لكافة صنوفها ، ووسائلها ، وطبائعها ، مادياً ومعنوياً ، ولا سيما « القوة السياسية » كما بيّنّا .

هذا ويشير الامام الغزالي[٢٤] الى « القوة » أيضاً بكلمة « السلطان القاهر »[٢٥] وهو عين ما اتخذه الامام الماوردي من تعبير .

أما « الشوكة » ـ رمزاً للقوة والنفوذ ، ومظهراً من مظاهر « سيادة الدولة » ـ فتجدها في قول ابن تيمية أيضاً فيما نصه : « بل الامامة عندهم ، تثبت بموافقة « أهل الشوكة » الذين يحصل بطاعتهم له ، مقصود الامامة ، فان المقصود من الامامة ، انما يحصل بالقدرة والسلطان ، فاذا بويع بيعة حصلت بها القدرة والسلطان ، صار اماماً »[٢٦] ويؤكد هذا المعنى في مقام آخر حيث يقول : « والقدرة على سياسة الناس ، اما بطاعتهم ، أو بقهره لهم ، أي عند انحرافهم ونشرهم للفوضى ، فمتى صار قادراً على سياستهم بطاعتهم ، أو بقهره ، فهو ذو سلطان مطاع ، اذا أمر بطاعة الله » .

ط ـ الامام الغزالي يؤكد أن « السيادة » مصدرها الشعب ، لتوقف مشروعية الولاية العامة على تأييده لمن يقوم بها ، أومناصرة الرأي العام له ، واذا كان هذا « نفوذاً » قوياً لا قيام للولاية العامة شرعاً الا به ، أطلق عليه الامام الغزالي « الشوكة من أهل الشوكة » وهذا شامل بعمومه للقوة المعنوية والمادية .

على أن الامام الغزالي يجلّي هذا المعنى أيضاً ، بما يؤكد أنْ لا قيام للدولة الا بالشوكة ، ومن معانيها «قوة النفوذ» ومناصرة الرأي العام في الدولة لرئيسها الأعلى ، وتأييد الأغلبية له ، فضلا عن القوة المادية ، اذ يقول ما نصه : « تقوم

ـ الامامة ـ بالشوكة ، وانما تقوى الشوكة بالمظاهرة ، والمناصرة ، والكثرة في الأتباع ، والأشياع » ثم يضيف الى ذلك قوله : « وتناصر أهل الاتفاق والاجتماع ، أقوى مَسلك من مسالك الترجيح »[٢٧] ولكنها هنا شوكة معنوية أي قوة سياسية تقوم على الاختيار الحر، والتأييد الشعبي السياسي ، لا على القهر ، يؤكد هذا قول الامام الغزالي ، فيما بعد : « فاذا بَطَل تلقي الامامة من النص ، لم يبق الا الاختيار من أهل الاسلام ، والاتفاق على التقديم والانقياد »[٢٨] أي تأييد الرأي العام للحاكم ، قوة سياسية شعبية له وللدولة ٠

وعلى هذا ، فان الامام الغزالي ، قد أشار الى مصدر « السيادة » في الدولة ، وانها تُتلقّى من أهل الاختيار الحر ، وهم الأغلبية الساحقة من الأمة ٠

على أن الامام الغزالي يتجه الى أن « العنصر الجوهري في الأمر ، هو « الشوكة » التي يصبح الحاكم الأعلى قادراً معها على ممارسة السياسة والحكم، أو على التصرف السياسي العام على الأمة ، حتى اذا حصلت هذه « الشوكة » بمبايعة أو اختيار عدد قليل ، ولكن يتبعهم أشياعهم ، بحيث يكونون بمناصرتهم للدولة ، الرأي العام ، أو النفوذ السياسي الأغلبي القوي المؤيد لرئيس الدولة ، فقد تحقق مناط « السيادة » حينئذ ، وكانت رئاستُه صحيحة مشروعة[٢٩] ٠

أما القوة المادية الرادعة ، فهي في فلسفة الاسلام السياسية « قاعدة جوهرية » من قواعد الحكم ، لا قيام له بدونها ، وهي ما يطلق عليها « السلطان القاهر » ولكنه مقترن بالعدل الشامل ، وفي هذا المعنى يقول الامام الماوردي[٣٠] ما نصه : « وأما القاعدة الثانية : فهي « سلطان قاهر » تتألف برهبته الأهواء المختلفة ، وتجتمع بهيبته القلوب المتفرقة ، وتنكفّ بسطوته الأيدي المتغالبة ، وتنقمع من خوفه النفوس المتعادية »[٣١] ٠

ومعنى هذا ، انها أداة لقمع الفتن، والقضاء على أسباب الانحراف، وناشري الفوضى ، والعابثين بالأمن ، والعائثين في الأرض فساداً ٠

هذا ، ويُرجع الامام الماوردي هذه القاعدة الى كونها من مقتضيات « الطباع البشرية » حيث يقول في تفسيرها، قاعدةً أساسية من قواعد الدولة : « لأن في طباع

الناس من حبٍّ المغالبة ، على ما آثروه ، والقهر لمن عاندوه ، ما لا ينكفُّون عنه الا بمانع قوى ، ورادع مَلِيّ »(٣٢) .

على أن الامام الماوردي لا يُنكر أن يكون للملكات النفسية العليا ، أو الوازع الديني ، أثر عميق فعَّال في الحمل على مجانبة البغي والظلم ، والعدوان ، بحيث يتم معها ، وتحت تأثيرها « الانكفاف الذاتي » أو « الامتناع التلقائي » غير أن ذلك غير مضمون ، بل غير واقع في الأعم الأغلب من أحوال البشر ، ولذا تراه يقسم علل المنع من الظلم تقسيماً حاصراً ، يشبه ما يعرف عند الأصوليين بمسلك « السبر والتقسيم » في اقامة الدليل على « عِلِّيَّة العِلَّة » حيث يقول(٣٣) : « وهذه العلة المانعة من الظلم ، لا تخلو من أحد أربعة أشياء : اما عقل زاجر ، أو دين حاجز ، أو سلطان رادع ، أو عجز صادّ » فاذا تأملتها لم تجد خامساً يقترن بها ، ورهبة السلطان أبلغُها ، لأن « العقل والدين » ربما كانا مَضْعوفَيْن ، أو بداعي الهوى مغلوبَيْن ، فتكون رهبة السلطان أشد زجراً ، وأقوى ردعاً(٣٤) ومما يؤيد هذا المعنى ما ورد في الأثر : « ان الله يَزَعُ بالسلطان ، أكثر مما يزع بالقرآن »(٣٥) .

هذا ، ولا يخرج الامام الغزالي عن هذا المعنى في تحديده لأثر « القوة المادية » وأنها من مقتضيات الطباع البشرية ، وانها ـ لذلك ـ ضرورية ، للقضاء على منازع الأهواء والشهوات ، وبواعث المنافسة غير المشروعة ، ولاسيما باعث الأنانية والأثَرة ، حيث يقول في ضرورة « السلطان القاهر » في الدولة ، قاعدة أساسية من « قواعد السياسية والحكم » : « وعلى الجملة ، لا يتمارى العاقل في أن الخَلْق على اختلاف طبقاتهم ، وما هم عليه من تشتت الأهواء ، وتباين الآراء ، لو خُلُّوا وآراءهم ، ولم يكن رأى مطاع ، يجمع شتاتهم ، لهَلَكوا من عند آخرهم ، وهذا داء لا علاج له الا « بسلطان قاهر » مُطاع ، يجمع شتات الآراء »(٣٦) .

وهذا صريح في أن الدولة بسلطانها القاهر ، شرط أساسي لبقاء النوع الانساني ، لقوله : « لهلكوا من عند آخرهم » .

وتفسير ذلك ، أن انقسام الأمة وتشرذمها ، طوائف ، وشيَعاً ، أثراً لمنازع الأهواء ، والمصالح الخاصة ، وكذلك تباين الآراء التي هي نتيجة للمطامع ، وحب المنافسة غير المشروعة ، كل أولئك داء تُمنى به الأمم غالباً ، لما تركز في

طباعهم من الغرائز الفطرية التي لا يهذبها ويوجهها الوجهة الصحيحة ، الا العقل والدين عادة ، غير أن هذا التهذيب ، أوالتوجيه ، اذا أضحى أمراً معجوزاً عنه ، أو عقيماً لا يُجدى ، لطغيان الأهـواء ، والمصالح الخاصة المادية العاجلة عـلى « حكمة العقل ووازع الدين » نجـم عن ذلك حتماً « داء عضال » لا عـلاج له الا القوة الرادعة ، أو « السلطان القاهر » ـ عـلى حـد تعبـير الغـزالي[٣٧] والماوردي[٣٨] ـ لتنظيم الأمور ، وليستوثق الشأن ، ويجتمع شمل الأمة ، وتتحقق وحدتها ، بتوحُّد غايتهـا ، والا تفـرق شملهـا ، وذهبت قوتهـا بَدداً ، وحـل التنازع والشقاق محل التآلف ، والتدابر والتباغض محل التناصر والموالاة ، وهو ما أشار اليه القرآن الكريم بأبلغ عبارة وأوجزها : « واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تَفَرَّقوا »[٣٩] ونهى عن التنازع ، لأنه مُذهِب" للسيادة والعزة لا محالة ، ومُفتّت للقُوى بتشتت الآراء والأهواء، لقوله سبحانه : « ولا تنازعوا فتفشلوا ، وتذهب ريحكم »[٤٠] أي قوتكم التي هي قوام سيادتكم وعزتكم .

والواقع، أن فساد النفس بطغيان الهوى ، يورث فساد العقل أيضاً ، فيُسقِمُه، ويُحبط بالتالي من قوة جولان الفكر فيه، فلا ينفـذ' له حكـم ، ألا تـرى الى « العصبيـة » ومـا في معنـاهـا ، هـي فسـاد' التـاثـت بـه النفـس الانسانية أولا قبل أن تكون فسـاداً أوانحرافاً في التفكير ، ثم لا يلبث أن يتطرق فساد النفس الى العقل ، فيعبث بسلامة التفكير فيـه ، أو يُغَشِّي على منافـذ بصائـره ، اذ « العصبيـة » ليسـت الا انحياز النفس الى هوىً ، أو الى فئـة تعصَّبت لـرأي من غـير دليـل ، ودون بَيِّنة من بيِّنات الاقناع، حتى اذا تعددت الأهـواء ، تشـتت الآراء المتصـارعـة ضرورة ، اذ لا جامع لها من منطـق سليم يلُمُّ شعثها ، ويوحِّد' كلمتها ، وهذا هو المقصود بما أشار اليه الامـام الغـزالي من « الداء العضـال » فتعيَّنت القـوة المرهبـة حينئـذ ، أداة للردع والزجـر عـن الانصيـاع الى دواعي الأهـواء ، والانسياق في تياراتهـا ، ولهذا رأينـا الامـام الشاطبي يركِّز عـلى « وازع الدين أولا » ويبيِّن الغاية القصـوى من شِرعَـة الله تعـالى ، حيـث يقـول :« ما جاءت الشريعة الا لتخرج الناس عن دواعي أهواءِ هم » حتى اذا عجز منطـق العقل ، ووازع الدين عن ذلك ، بتغلب الهوى أو الاستبداد ، لم يكن ثَمَّة مـن سبيل الا « السلطان القاهر » لِمَا ثبتَ

أنه أمر تقتضيه « طبائع الناس » ، كما تقتضيه طبيعة المُلْك نفسه ، اذ يقول ابن جماعة في كتابه تحرير الأحكام :« لأن الخلق لا تصلح أحوالهم الا بسلطان يقوم بسياستهم ، ويتجرد لحراستهم »(٤١) ٠

على أن « سلطة الدولة » يقررها القرآن الكريم أمراً تقتضيه « سُنَّة التدافع » أيضاً في المجتمع البشري التي يقررها قوله تعالى : « ولولا دفْعُ اللهِ الناسَ ، بعضَهم ببعضٍ ، لفسدت الأرض »(٤٢) اذ معناه : لولا أن الله تعالى، أقام السلطان في الأرض ، يدفع القويَّ عن الضعيف ، ويُنصف المظلوم من ظالمه ، لتواثب الناس بعضهم على بعض» ثم جاء تذييل الآية الكريمة بما يدل على أن الله امتنَّ على عباده باقامة سلطة الدولة ، بقوله سبحانه : « ولكنَّ الله ذو فضل على العالمين »(٤٣) ٠

ولا ريب ، أن هذا يرفع من شأن «سلطة الدولة » وقوتها الرادعة ، لأمرين:

أولا ــ لأنها من مقومات سيادتها على الصعيدين : الداخلي والدولي ٠

ثانياً ــ لأهمية دورها ، وغايتها ، على النحو الذي رأيت ٠

ولهذا ترى الامام الغزالي يشير الى هذا المعنى بقوله : « وعلى الجُملة ، لا يتمارى العاقل في أن الخَلق على اختلاف طبقاتهم ، وما هم عليه من تشتت الأهواء ، وتباين الآراء ، لو خُلّوا وآراءهم ، ولم يكن رأي مطاع يجمع شتاتهم ، (سلطة الدولة) لهلكوا من عند آخرهم ، وهذا داء عضال لا علاج له الا بسلطان قاهر مُطاع» أي الذي يتمثل فيه سيادة الدولة ٠

فتلخص مما سبق ، أن « الفلسفة السياسية في الاسلام » تقوم على أساس من « العقائدية » أو ما يُطلق عليه اليوم« الأيديولوجية » ولذا كانت ذات طابع تقويمي ، وتوجيهي ، أو معياري ، مما لا يمكن لباحث في الفلسفة السياسية في الاسلام ، أن يتغافل عنه ، بخلاف « علم السياسة » الذي يُعنى برصد « الظواهر السياسية » ليُستخلص منها « القوانين العامة » التي تسلكها ، أو تنتظمها ، وبهذا ظهر الفرق بين « علم السياسة » وبين فلسفتها، وبحثنا يتعلق بهذه الأخيرة.

هذا ، وأشرنا الى أن ارتباط السياسة ــ تدبيراً وممارسة ــ أو ما يطلق عليه « فن السياسة » أو « فن الحكم » أقول إن ارتباط هذه السياسة بما يؤثر في

النفس الانسانية عادة ، من العقائد ، والمُثُل ، والمبادىء ، أمر ليس في الوسع انكاره أو تجاهله ٠

وبيَّنا كذلك ، أن المبادىء ، والأهداف السياسية العليا للدولة ، هي التي تصوغ « الفكر السياسي العلمي الموحَّد في الأمة ، بما تُرسي من « وحدة الأسس الفكرية » التي من شأنها أن توحِّد الاتجاه السياسي بوجه عام ، وتتحدد الغاية التي يستهدفها هذا الاتجاه ، مما يورث التصرف السياسي على الأمة ، قوةً رأيها العام ، وتأييده له ، وهذا من أكبر العوامل على نجاح الدولة في سياستها ، مما ييسر لها سبل الوصول الى أهدافها ٠

وبيَّنتُ كذلك ، أن « وحدة الأسس الفكرية » هي مبعث الدوافع النفسية لتحقيق الأهداف السياسية العليا للدولة ، بما تُملي على أربابها ، من اتخاذ « مواقف حيوية حاسمة » ولا سيما تُجاه قضاياها الكبرى المصيرية !! ولعل هذا هو السر الذي جعل « السياسة » ـ في نظر الفقهاء المسلمين ـ « فلسفة » تقويمية ذات طابع معياري وتوجيهي في المقام الأول ، للسيطرة على منازع الأهواء المغرضة التي هي وليدة المصالح الخاصة غالباً ، وهو « اكسير مفهوم السياسة » عند الامام الغزالي والماوردي وغيرهما ، اذ أجمعوا على أنها « تدبير الأمر بما يُصلحه » أو « تدبير الأمر لاستصلاح الخَلق ، وحملِهم على مراشدهم » ٠

وهذا « المعنى » هو الذي حمل الامام الغزالي على أن يعتبر السياسة ، « أشرف العلوم » على الاطلاق ، بالنظر الى شرف موضوعها ، وسموِّ غايتها ، بل هي ـ في تصوره ـ مما لا قيام للعالم الا به » ـ على حد تعبيره ـ لما يرى أن من أُولى وظائفها «تربية المواطن الصالح» وتكوينه نفسياً وعقلياً على عين القيم والمُثل ، والفضائل الاسلامية ، وهو ما أُطلق عليه كلمة « استصلاح الخلق » و « حَمل الناس على مراشدهم » كما أشرنا ٠

هذا ، وبيَّنا كذلك أن تمجيد علماء المسلمين للدولة ولرئيسها الأعلى بوجه خاص ، مُشتقٌ مما تنهض به الدولة في الاسلام من أعباء جسام ، ومهامّ

ووظائف كبرى ذات الأثر البالغ في تكوين وصياغة المجتمع الاسلامي على نحو مثالي ، وعقائدي ، وخُلقي ، وتكافلي ملزم ، بل وانساني عام ، ولهذا لا تنفك الفلسفة السياسية في الاسلام عن الفلسفة الأخلاقية فيه ، مما يؤكد طابعها المعياري والتقويمي ، بخلاف النظريات السياسية الوضعية التي فصلت الدين والخلق عن السياسة فَصْلاً تاماً ، وسيأتي تحليلنا لهذه السياسة ، ومناقشة آراء فلاسفتها ونقدها بعد مقارنة أصولها بأصول الفلسفة السياسية في الاسلام ٠

وأشرت الى « مكانة » القوة « بجميع أنواعها وطبائعها ووسائلها في الفلسفة السياسية في الاسلام ، وهي ما يُطلق عليه في اصطلاح علمائنا « الشوكة » أو « السلطان القاهر » وقلنا ان بحوثهم استهدفت « التوفيق » بين « القوة » من حيث طرق استخدامها ، ومواقع ممارستها ، وحالات هذا الاستخدام ، من جهة ، وبين مقتضيات المُثُل السياسية في الاسلام ، وبيّناته ، وغاياته أو مقاصده العليا في الحياة الانسانية من جهة أخرى ، بحيث لا تَمَس ممارستُها «المشروعية العليا» في الدولة ، سواء على الصعيد الداخلي أم الدولي ٠

هذا و « القوة » في الفلسفة السياسية في الاسلام منوطة بالعدل الشامل دائماً ، لا تنفك عنه ، على ما نوّه به الامام الغزالي والماوردي والجويني ، وأبو يعلى ، وغيرهم ، من فقهاء السياسة ، كيلا تطغى « القوة » على مبادىء العدل والحق ، والحرية ، أو المساواة ، والتكافل السياسي والاجتماعي الملزم ، وأمهات الفضائل ، والكرامة الآدمية ، أو الاعتبار الانساني بوجه عام ٠

وأشرنا كذلك ، أن « سلطة الدولة » مما تقتضيه طبائع البشر ، بل مما يقتضيه معنى « المُلك » نفسه ، لأن المنع من التظالم بين الناس تنحصر علته في أحد أمور أربعة : وازع الدين ، ورادع العقل ، وعامل العجز ، والسلطان القاهر» حتى اذا ضَعُف الوازع الديني ، وتغلب الهوى على حكمة العقل ، كان الداء العضال ، ولا دواء له الا القوة الرادعة ، ليستوثق الأمر ، وتتوحد الكلمة ، ويجتمع الشمل ، وتتوفر أسباب السيادة والعزة ، ونتابع البحث في هذا الموضوع الهام ٠

ي ـ السيادة أو السلطة ، أو « السلطان القاهر » ـ بما هو قاعدة جوهرية من قواعد « السياسة والحكم » أو هو مُدرك للدولة ـ في فلسفة الاسلام السياسية ـ ينبغي أن يكون قريناً « للعدل الشامل » لا يريم عنه ، والا كان « الظلم » و « القهر » وهما عدو الاسلام •

تجد هذا « الاقتران » بيّناً في بحوث الامام الغزالي ، والماوردي وغيرهم ، ابّان تفصيلهم للقواعد التي تستند اليها الدولة ، حيث جعلوا « السيادة » أو السلطة « حجر الزاوية » في كيانها •

صحيح أن «السيادة» انما تعنى في المقام الأول « سيادة التشريع » والمبادىء، وهيمنة المُثل والمقاصد العليا في الدولة التي تفتقر الى التنفيذ ، من قِبَل الرئيس الأعلى الذي يملك « حق الأمر » وصنع القرار ، غير أن « القوة » المادية من لوازم هذا التنفيذ في الداخل ، ليستقيم شأن الأمة ، بل ومن مقتضيات السيادة نفسها ، لحماية الدولة من العدوان الخارجي ، براً وبحراً وجواً •

وتعليل ذلك ، أن « السلطة العليا » في الدولة ـ في نظر الاسلام ـ انما تعني « الأمر والنهي » على وفق ما جاء به الشرع ، وأن الاستئثار بهذا الحكم تنفيذاً ، هو حق لولي الأمر ، بمقتضى نيابته عن الأمة في تنفيذ شرع الله فيها ، تحصيلا لمصلحتها العليا ، وهو ما أشار اليه صاحب كتاب المسايرة من أنه : « التصرف السياسي العام على المسلمين(٤٤) » أي بمقتضى الشرع ، غير أن هذا « التصرف » قد لا يتم الا أن يكون مقترناً بالاكراه المادي ، في كثير من الأحوال ، ومن هنا كانت القوة المادية من عناصر « السيادة » أو مستلزماتها ، وتتجلى أهميتها في اعتبارها من « قواعد السياسة والحكم » حيث حصرها الماوردي فيما يلي : « دين" مُتَّبع وسلطان قاهر ، وعدل شامل ، وأمن عام ، وخصب دائم ، وأمل فسيح »(٤٥) •

ونتناول فيما يلي تفصيلا وتحليلا للقواعد التي تتصل بالسيادة بايجاز ، وتبيين ما بينهما من علاقات تُلقي ضوءاً في مجموعها على مفهوم « السيادة » في الاسلام ، وقيوده ، بما اتضحت في فلسفة الامام الماوردي السياسية بوجه خاص •

أ ـ ابتدأ الماوردي بقاعدة « الدين» بمفهومه العام ، من العقائد والفضائل، والعبادات ، والتشريع ، ومعلوم أن الاسلام جامع بين العقيدة ، والعبادة ، والفضائل ، والشريعة ، بحيث يؤلف من هذه العناصر « كُلاً لا يتجزأ » وهو يمثل « الوحي » المنزّل ، كتاباً وسنّة .

والدين بهذا المعنى الكامل ، أساس في استصلاح الخَلق ، وتربية المواطن الصالح ظاهراً وباطناً ، ولا سيما في صرفه عن شهواته ، وخلق الوازع الديني لديه بما يُؤصِّل عامل المراقبة الذاتية ،والمحاسبة للنفس في السر والجهر على السواء . هذا من جهة .

ومن جهة أخرى ، ينهض « الدين » تشريعاً ومُثُلاً وقيماً بالمشروعية العليا في الدولة التي يتقيد بها الحاكم والمحكوم على السواء ، فالدولة في الاسلام هي « المثُل العليا » والمبادىء ، والقواعد العامة المهيمنة ، حالة التنفيذ والحركة من قِبَلِ الجهاز الحاكم ، ومن قِبَلِ المواطنين أيضاً على السواء : حق الأمر بمقتضى الشرع من قبل أولي الأمر ،والطاعة والتنفيذ من قبل أفراد الأمة ، ولهذا استحقّ التقديم ، لكونه القاعدة الأساسية الأولى في كيان الدولة، والعامل الأول في صلاحها ، واستمرار نفوذها ،وهذه هي « سيادة القانون » ، فالدولة في الاسلام دستورية ـ كما ترى .

ب ـ أما « السلطان القاهر » فهو « القوة » التي تكفل « الاكراه المادي » الذي يُفتقر اليه عند التنفيذ ، اذا مااستعصى القيام به طوعاً ، لأن « الحق » أو « العدل » لا بد له من « قوة » تحميه وتنفذه ، وتتمثّل هذه « القوة » فيمن يحافظ على الأمن داخلاً ، وفيمن يذود عن « السيادة » نفسها من العدوان الخارجي ، برّاً ، وبحراً ، وجواً ، كما قدمنا ، فهي « سيادة » الشأن فيها ان تتمثل في الامام المطاع .

على أن للسلطان القاهر دوراً هاماً في جمع شتات الأمة عند التفرق والتنازع تحت تأثير المطامع والأهواء ، بعامل « الأنانية » و « حب السيطرة » والمنافسة غير المشروعة ، وهذا من « طبائع البشر » فكانت « القوة » اذن من مستلزماتها ، لتحقيق وحدتها ، وجمع شملها .

هذا فضلا عن أن « السلطة » التي من شأنها أن تحقق مقتضيات « السيادة » تصون الحقوق ، وتسعى الى تجسيد« المقاصد العليا » في الدولة ، واقعاً ، وهذا هو « الالتزام السياسي » الذي يجعل «القوة» في خدمة القانون ، والحق، والعدل ٠

جـ ـ أما « العدل الشامل » فهو القاعدة العظمى التي تَرِدُ قيداً على « السلطان القاهر » كما أسلفنا ، ولاريب أن هيمنة « العدل » انما تعنى « هيمنة التشريع نفسه » اذ العدل مُشتق منه ، لا من أمر خارج عنه ، على ما ذهب اليه بعض فلاسفة السياسة الوضعية ، بجعلهم ما يسمى « القانون الطبيعي » هو « المهيمن » على التصرف السياسي العام من قِبَلِ الحاكم العادل؛ أو الحاكم المطلق ، على نحو ما نرى في فلسفة« هوبز » الاستبدادية ، أو ميكيافيلي الايطالي من قبله ، أو « جان بودان »الفقيه الفرنسي[٤٦] ٠ مما لا يتسع المقام هنا لتفصيل القول فيه ، ولكن هذالا يحول دون تناول تلك الفلسفة بالبحث بايجاز ٠

هذا ، ومن المعلوم أن « القانون الطبيعي » أمر مبهم ، بل قد اتُّخذ ظهيراً للفلسفة الفردية التي اشتقت منها « نظرية القانون » في دول أوروبة الغربية في القرن الثامن عشر والتاسع عشر ،وأوائل هذا القرن العشرين ، وان كانت آثاره مستمرة الى يومنا هذا في كثير من الدول ٠

هذا ، و « العدل الشامل » عند الامام الماوردي يراد به « التشريع النظري ، والتنفيذ أو التطبيق العملي في كافة وجوه التصرف السياسي العام كليهما ،أي ما يتعلق بتنفيذ التشريع القائم في شتى مجالاته ، وبما يستلزم أيضاً ، من « سلطة التشريع الاجتهادي » من أهله ،ولعل هذا النوع الأخير من « السلطة التشريعية » في الاسلام ، ولا سيما مايتعلق منه بسياسة الدولة ، وتدبير أمر الأمة وشئونها ، في الداخل ، وعلاقاتها السياسية على الصعيد الدولي ـ يمثل ـ كما قلنا ـ « حجر الزاوية » في مفهوم« السيادة » في الاسلام ، وتفصيل أو تحليل « قواعد سياسة التشريع الاسلامي» أمر يفتقر الى بحوث مطولة ليس هذا

مقامه ، ومن هنا يُفهم مضمون قوله تعالى : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة »[٤٧] .

هذا ، ولعل « هيمنة » التشريع الاسلامي ـ نصاً وروحاً ومقاصد عليا ـ على التصرف السياسي العام ، بما يمثل « العدل » في كافة وجوهه ومناحيه ، هو المعنى الذي أشار اليه الامام الماوردي ، بوصفه « للدين » بأنه « مُتَّبع » ووصف «العدل» بأنه «شامل» اذ العدل لا يتجزَّأ ، ولا يتبدل ، والا كان ابتداعاً لا اتباعاً.

هذا ، ووصف الدين بأنه « متبع » يشمل أموراً ثلاثة فيما نرى :

١ ـ عدم احداث أو ابتداع شيء لم يثبت أنه من الدين لا نصاً ، ولا دلالة ، ولا روحاً ، ولا مقصداً ، وهذا المعنى مشار اليه في تعريف الماوردي لجهاز الحكم في الدولة بقوله : « خلافة النبوة[٤٨] ، في «حراسة الدين» أي من الابتداع فيه ، أو الهجوم عليه ، أو تعطيله عن التنفيذ أو المخالفة عن أمره .

٢ ـ الاستنباط الدقيق للأحكام على أساس المنهج العلمي الأصولي .

٣ ـ التطبيق الدقيق ، والاجتهاد فيه ، بحيث يراعي تفهم الواقع ، وظروفه الملابسة ، وادراك النص أو القاعدة الواجبة التطبيق عليه ، ثم الوقوف على مآله والتبصُّر بنتائجه المتوقعة ، آخر الأمر .

هذا ، و « شمول العدل » في الاسلام ، انما يعني تناوله ـ فيما يتناول ـ لمجالات الحياة الاقتصادية ، والاجتماعية ، والادارية ، والقضائية ، فضلا عن السياسية ، وبيان ذلك :

أ ـ أن « العدل الاجتماعي » بوجه خاص ، ينهض به مبدأ « التكافل الاجتماعي الملزم » في الاسلام ، بما يؤمِّن الكساء ، والغذاء ، والسكن ، لكل فرد بالغ عاقل من أفراد الدولة ، فضلا عن رعاية الجانب الصحي ، والعلمي ، والعملي ، وغير ذلك ، فالعدل الاجتماعي هو أساس « الحقوق » الاجتماعية التي توصف اليوم بأنها حقوق جديدة[٤٩] .

ب ـ وأما « العدل الاقتصادي » فيتبدى في تحريم « الاستغلال » بكافة وجوهه من مثل الربا ، والاحتكار ، والغَبن الضاحش ، والغِش ، والغَرَر ، والتعسف ، وكذلك في تحريم ، القمار ، والرشوة ، وسائر طرق الكسب غير المشروعة ، ورعاية الصالح العام .

هذا ، ومن أهم وجوه « العدل الاقتصادي » اقرار الاسلام « للملكية الفردية » في مفهومها الاجتماعي والانساني ، ، بحيث تبقى « مشروعية » التصرف فيها قائمة ، ما دام المعنى الاجتماعي والانساني مرعيا ، أداءً لوظيفتها الاجتماعية ، دون تعسف ، أو استغلال ، أو اضرار بالصالح العام .

هذا ، ويتبدى أيضاً ، اقرار مبدأ « تكافؤ الفرص » في النشاط الاقتصادي مع مراعاة حق الغير من الأفراد ، والمجتمع ، والدولة .

ج ــ وأما « العدل السياسي » والاداري ، فأساسه « تولية الأكفياء في الوظائف العامة » وتقديم الأكفأ على الكفء ، دون محاباة ، يسبب من قرابة ، أو مودة ، أو موافقة في بلد ، أو لأي سبب كان ، مما لا يتصل بالكفاءة ، لقوله ﷺ : « من ولّى رجلا ، وهو يرى أن غيره خير منه ، فقد خان الله ، ورسوله » . ويتصل بالعدل السياسي ، منح كل فرد في الدولة ــ اذا كان بالغاً عاقلا ، وعلى قدر من الثقافة ــ « حق شوراه » وحقه في « الترشيح » اذا توافرت فيه شروطه ، تحقيقاً لمشاركته السياسية عملا ، وافساح المجال أمامه لتحقيق ذاته وملكاته ، وصيانة للطاقات العلمية أن تهدر ، وفي ذلك من الاضرار بالصالح العام ما لا يخفى.

وكذلك مبدأ « وضع الرجل المناسب ، في المكان المناسب » أو ما يطلق عليه الماوردي « رجل الوقت » لأنه من « العدل السياسي » وكذلك « اعطاء كل ذي حق حقه سياسياً واجتماعياً » ومن هنا كان التفاوت في « العطاء » على أساس التفاوت في « الكفاءات » والخدمات ، عملا بقوله تعالى : « ولكلٍّ درجاتٌ مما عملوا » وقوله سبحانه : « ولا تَبْخَسوا الناسَ أشياءَهم » وقوله عز وجل : « وأنْ ليس للانسان الا ما سعى » والعدل لا يتجزأ ، في الدنيا والآخرة .

هذا ، ومن العدل السياسي في الاسلام ، تحريم « استغلال النفوذ » باتخاذ « المناصب في الدولة » وسيلة الى ذلك ، وحديث « ابن اللُّتْبِيَّة » ظاهر لا يخفى على أحد .

هذا ، ويرى الامام الطوسي ، وجوب التحري عن « الشخصيات ذوي الكفاءات » للوقوف على مدى كفاءتهم ، ونزاهتهم ، اذا ما أريد تعيينهم في « الوظائف الحساسة » في الدولة ، وذلك مما يتصل بالعدل السياسي بسبب ، اذ يُشترط ما يلي :

١ ـ أن يكون ذا « كفاءة » وخبرة، تتعلق بالمنصب العام الذي يتقلـده ، وهذا هو مبدأ « التخصص » ·

٢ ـ أن يكون نزيهاً عفيفاً مترفعاً عن استغلال المنصب ، لمنافع مادية تعود على شخصه ·

٣ ـ ألا يجمع بين وظيفتين ·

٤ ـ ألا يجعل لعلاقات الصداقة تأثيراً على أعمال السياسة العامة ·

٥ ـ أن يبتعد عن كل ما من شأنه الاضرار بمصلحة الحكم والمجتمع، والدولة.

٦ ـ ألا يجعل لنساء موظفي الدولة ذوي المناصب العالية ، تدخلا في شئون الحكـم[٥٠] ·

وعلى هذا ، لا يُتصوَّر للحكم قيام في شِرعة الاسلام الا أن يكون مستنداً الى أساسين جوهريين :

أولهما : «سيادة الدولة» بمقوماتها من « المشروعية العليا » التي تتمثـل في « الدين » تشريعاً ، وعقائد ، وفضائـل ، ومقاصد ، دون تحريف له ، أو ابتداع فيه ، كما يشمل « سلطة التشـريع الاجتهـادي » الجمـاعي من أهلـه ، ـ أي الشورى التشريعية ـ في حدود مفاهيمه، وقواعد ، وروحـه ، في كل ما يجدّ من أحداث ووقائع ، لا تتناولها النصـوص الجزئية ، وهذه « السلطة » في التشريـع الاجتهادي الجماعي، تبدو ـ أكثر ما تبدو ـ في « سياسة التشريع » التي تختلف عن « الفقه العام الثـابت » لأن « سياسـة التشريع »[٥١] في الاسلام ، تقوم أساساً على « التوفيق » بين المبادىء العامـة ، والقواعد الكلية ، وبين الواقع السياسي القائم ، ووضـع الأصوليـون « خِططاً تشريعية » تمثل « المنهـج العلمي » في الاجتهاد التشريعي ، مما يطلق عليه الأصوليـون اصطـلاح : « الاستحسان ، والاستصلاح ، والاستصحاب ، والعرف ، وسدّ الذرائع ، وقـد أوسـعها الامـام الغزالي ـ رضي الله عنه ـ بحثاً في كتابه القيِّـم « المستصفى » وهـذه الخِطَط كفيلة أن تُمدَّ الدولة بما تحتاج اليـه من تشريعات ، ونظم ، واجراءات ، في شـتى مجـالات الحياة ، وتعتبـر هـذه «السلطة الاجتهادية التشريعية الجماعية» الأحكام المستنبطة الواجب تنفيذها عـن طريقها ، من صميم « سيادة » الدولة ،

بل ان السيادة « يكاد ينحصر مفهومها لدى بعض فلاسفة السياسة الوضعية[٥٢]، في « حق تنفيذ التشريع » نصاً ودلالة ،واجتهاداً ، مصحوباً بوسيلة الاكراه المادي ، عند الاقتضاء ، وهذا يُفضي بنا حتماً الى اعتبار « السلطان القاهر » عنصراً ضرورياً في مفهوم « السيادة »أي من صميم الولاية العامة على الأمة ، أو مستلزماتها على الأقلّ ، وسيأتي مزيد تفصيل في هذا الموضوع ٠

الثاني : « العدل الشامل » تنفيذاً، وتطبيقاً ، اذ « لا قيام ، ولا بقاءَ لحكمٍ على ظلم » وفي هذا المعنى يقول الامام الماوردي ما نصه : « كما أن السلطان ، ان لم يكن على «دين» تجتمع به القلوب،حتى يرى أهله الطاعة فيه فرضاً ، والتناصر عليه حتماً ، لم يكن للسلطان لُبْث ، ولا لأيامه صفو ، وكان سلطانَ قهرٍ ، ومُفسد دهر، ومن هذين الوجهين،وجب اقامة امام يكون « سلطان الوقت » وزعيم الأمة ، ليكون الدين محروساً بسلطانه ، والسلطان جارياً على سُنن الدين وأحكامه »[٥٣] ٠

ولا ريب أن سُنن الدين وأحكامه ، هي « العدل » بعينه ، بل هو المهيمن على التصرف السياسي العام على الأمة ،ومُوجِّهُه، فكانت لذلك «سيادة» مقيدة، ضبطاً لشئونها ، وصوناً للحق فيما بينها،ونشراً للأمن في ربوعها ، وتوحيداً لكلمتها ، بالقضاء على أسباب الفوضى ،والشر ، والفساد ، وعلى تشتت الآراء التي مبعثها منازع الأهواء والمصالح الخاصة المادية العاجلة ، وحمايةً لحدود الدولة ، وعملا دائباً على صلاح أمرها جملة ، بازالة كافة العوائق التي تعترض سبيل تقدمها ، وازدهارها ٠ وهذه هي« المصلحة العامة » التي تعتبر أهم ركن من أركان « العدل » ـ في الاسلام ـ في أقوى صوره ، وأبهى معارضِه ، بل « المصلحة العامة » هي أساس « مشروعية الولاية العامة » والتصرف السياسي على الرعية ، بالاجماع ، للقاعدة الذهبية المُحكمة التي مؤداها أن : « التصرف على الرعية ، منوط بالمصلحة » أي بمصلحة الرعية ، اذ هي المسوغ لذلك التصرف ، والمبرر لمشروعيته ، ولولا مصلحة الأمة ،لما كان لتولية رئيس الدولة عليها ، أي وجه ، ولما كان له حق الولاية ، والنصرة، والطاعة عليها ، ذلك من بدائه نظام الحكم في الاسلام ٠

ك ـ تفسير ما بيّنا آنفاً ، من « الواقعية السياسية » ـ في فلسفة الامام الغزالي ـ التي جعلته ينظر الى « القوة » ـ بمعناها المادي والمعنوي ـ على أنها شرط مسبق ، ينبغي توافره فيمن يتولى أمر الأمة عند اختياره ، وأطلق عليها « شوكة أهل الشوكة » ـ كما ذكرنا ـ لتورثه « القدرة » على النهوض بأعباء الحكم ، ومن ذلك تأييد أولي النفوذ ، والرأي ، والمكانة ، وذوي الخبرة بالمصالح المختلفة ، ومن بيدهم زمام « القوة » المادية ، أقول : تأييد هؤلاء ـ فضلا عن عامة الشعب ـ لاختياره رئيساً للدولة ، اذ الشرط انما يُشرع أصلا ، لتحقيق حكمة ما يتوقف عليه ، وهي هنا ، تحقيق معنى « السيادة » كَمَلا ، والاستقلال الذاتي الذي لا يسمح بالمشاركة في « حق الأمر » والتصرف داخلا وخارجاً، لأي قوة أخرى خارجية أجنبية ، وانفاذ ما تقوم عليه « السيادة » من التشريع الآمر الذي ينبغي أن يبقى مهيمناً ، على الحاكم والمحكوم ، ضبطاً لأصول المعايش ـ على حد تعبير الامام الغزالي ـ وكفالة لاستتباب الأمن في الداخل والخارج ، وحماية للصالح العام ، وضماناً لتنميته وتقدمه وازدهاره ، وتحقيقاً « لوحدة الأمة» التي هي أقصى غاية من غايات السياسة والحكم ، بالقضاء على كافة منازع الأهواء الشخصية بتأثير من المصالح الخاصة التي هي مبعث تضارب الآراء ، بما تورث من الشقاق ، والتنازع ، والتشرذم ـ على ما صرح به أئمة الفقه السياسي فيما أوردنا آنفاً من نصوصهم(٥٥) ـ وصيانة لسلامة كيان الدولة .

وتفسير ذلك :

أن هذا شرط « خارجي » يتوقف عليه صلاحية الرئيس الأعلى ، وكفاءته ، للقيام بشئون الحكم والسياسة ، أو بالأحرى ، تحقيق « حكمة مشروعية ولايته العامة » والمقصد الأساسي منها .

هذا ، والشرط ـ أصولياً ـ انما يُشترط لتحقيق حكمة ما يتوقف عليه ـ على حد تعبير الامام الشاطبي ـ(٥٦) غير أنه ليس شرطاً ذاتياً من مكوّنات شخصيته المعنوية بحيث يتصل بالخصائص والمؤهلات ، وقد لا يكون له يد في توفيره .

والحكمة في اشتراطه ، أنه يتصل بالسلطة العامة ، من قِبَلِ أنه يوفّر عنصر التأييد المعنوي والمادي المدعّم لمركزه ، بما في ذلك من تأييد الرأي العام في الدولة أو انعقاد « الارادة الشعبية » على توليته سلطةَ الحكم التي تكفل نجاحه في ممارستها ، وفي هذا المعنى يقول الامام الغزالي ما معناه : « الا أنه يُشترط كذلك ، توافر شروط « خارجية » من « القدرة » على الحكم التي تقوم على

« شوكة أهل الشوكة » الموجهتين لتأييد الامام »[٥٧] مما يدل على ايمانه بوجوب توافر « السيادة » في الدولة التي تتمثل في الامام المطاع »[٥٨] ولا ريب أن « الطاعة » هنا ، انما تعني الامتثال« لحق الأمر » وطاعة الأمة أقرب تحقيقاً اذا كانت قد انعقدت ارادتها على اختيار حاكمها ابتداءً ، وعلى اقتناعها بتعاونها معه ـ مادياً ومعنوياً ـ بقاءً واستمراراً •

ويدهي ، انه يدخل في مفهوم « شوكة أهل الشوكة » الجيش ، والقوات المسلحة •

ل ـ اقتران « القوة » أو « السلطان القاهر » بالعدل الشامل ، تأكيد لوجوب « التوفيق » بين استخدام وسائل القوة المادية ، وبين مقتضيات العدل ، والفضائل الخلقية لا الفضائل السياسية ، على ما ذهب اليه رائد الفكر السياسي الحديث « ميكافيلي » ومبدأ « التوفيق » هذا ، من أهم خصائص الفلسفة السياسية في الاسلام ، وجعلها الامام الغزالي ، قوام مفهوم هذه الفلسفة، فليس الحق للأقوى، بل القوة لخدمة الحق ، واقامة العدل ، وتدعيم الأمن والسلم •

هذا ، وتفسير اقتران « القوة » أو« السلطان القاهرة » بالعدل الشامل ـ كما أسلفنا ـ أنه تأكيد لوجوب « التوفيق » بين « القوة » ومقتضيات العدل ، وهو أهم خصائص الفلسفة السياسية في الاسلام •

يدلك على هذا، أن القرآن الكريم ،حين رمز الى « القوة » بالحديد ، في سورة الحديد ، الذي فيه بأس شديد ،ليكون خادماً ، وحامياً ، ومدعماً « للبيّنات » التي ترسم طريق العدل في السياسة والحكم ، وتبين معالمه ، فضلا عما ترسى من أصول « القيم الانسانية ،و « الفضائل الخلقية » في مثل قوله عز وجل : « لقد أرسلنا رسُلنا بالبيّنات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ، ليقوم الناس بالقسط ، وأنزلنا الحديد ، فيه بأس شديد »[٥٩] فكان « العدل » هو الهدف الأسمى ، من ارسال الرسل ، وانزال الكتب السماوية ، أقول : ان القرآن الكريم حين رمز الى « القوة » بكلمة الحديد عقب ذلك ، فانما قصد الى الاشعار بأن « القوة » انما شرع وجوب اعدادها ، من أجل تدعيم تلك «البيّنات» وتطبيقها ، وهو « القسط » فلا تعلو« القوة » على البينات والعدل في شرع الاسلام ، وإلاّ انهار المجتمع ، ودالت الدولة ، وعم الفساد ، وهو ما أشار اليه الامام الماوردي آنفاً ، فالقوة ـ كما ترى ـ عماد السياسة الرشيدة والحكم العادل، بل ومن مستلزمات « سيادة الدولة » •

وعلى هذا ، فقد استقر في تصور فلاسفة السياسة المسلمين ، أن « القوة » شرعت سنداً للحق ، والعدل ، والدين ، وقيمه ، فليست « القوة » المادية مقصودة لذاتها أو مُحكَّمة في سياسة الدولة ، ولا في علاقاتها الخارجية — في نظر الاسلام — بل « العدل » هو الأساس في كل ذلك ، والا كانت السيادة « للقوى » الغاشمة في العالم على النحو الذي سنرى في فلسفة السياسة الوضعية(٦٠) ، اذ جعلت « الحق للأقوى لا « للأعدل » وهذا هو منشأ الفساد في الأرض ، والسبب الرئيسي للاضطراب العالمي ، ولهذا وجب على المسلمين اعداد القوة بجميع وجوهها — مادياً ومعنوياً — ، أصلا وتكويناً في مقومات الدولة ، لحماية الحق والعدل والأمن والسلم ، أن يُبغي عليها ، وعملا بمقتضى ما أرسى القرآن الكريم نفسه من « سُنَّة التدافع » في المجتمع البشري ، المقرر بقوله تعالى : « ولولا دفعُ اللهِ الناسَ بعضَهم ببعض ، لفسدت الأرض » على ما بيَّنا .

هذا ، ورفعاً للعدل على غارب القوة ، فرض القرآن الكريم على المؤمنين ، أن يكوِّنوا أنفسهم تكويناً خاصاً — بمقتضى ما أرسي في أصوله من قِيَمٍ ، وتوجيهات ، بحيث يقدرهم على النهوض بمهمة « القوامة » على « العدل » في العالم كله ، اذ صياغة أنفسهم أولا على عين المُثُل والقيم الانسانية الموضوعية المطلقة ، والفضائل الاسلامية ، كفيلة بأن تجعلهم مُؤهلين لتلك « القَوَامة » بل جديرين بالقيادة والريادة ، وأحقَّاء بالعمل السياسي على اقامة مرفق « العدل » واقعاً بين البشر ، لأنه حق انساني مشترك ، لا يعبث بميزانه اختلاف دين ، أو لغة ، أو لون ، أو عُنصر ، بل وفرض عليهم التضحية بالأموال والأنفس في سبيل تحقيق ذلك ، لقهر الظلم والبغي والعدوان في الأرض — أياً كان الظالم وأياً كان المظلوم — ومَحْق مظاهر آثارها من الوجود البشري ، وهذا مطلب شاق ، وجدٌ عسير ، ولكنه ممكن التحقيق ، اذا فهم — في ظل هذا المبدأ — سرّ قوله تعالى : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة » وهذا التعميم في « القوة » شامل لكافة أنواعها ، مادياً ومعنوياً .

أما أنه سبحانه قد فرض على المؤمنين أن يُكوِّنوا أنفسهم تكويناً خاصاً ، ليكونوا أهلا « للقوامة » على مرفق « العدل » المطلق — اقامة ، وتنفيذاً

واشرافاً ـ في العالم كله ، فتجد ذلك صريحاً في مثل قوله عز وجل : « يا أيها الذين آمنوا ، كُونُوا قَوَّامين بالقسط ، شهداءَ لله »[٦١] باطلاق ، وقوله جل ثناؤه ، « قُلْ أمَرَ ربِّي بالقِسْط »[٦٢] ، والأمر يقتضي الفرضية والوجوب ، وفي أرفع مستوى يرقى اليه الطلب الالهي ، وقد خُوطب به الرسول ﷺ لاظهار أهمية « العدل » كيلا يتهاون في شأن « العدل » أحد ، ولو كان رسولا مصطفى ، فكانت أمته مخاطبة به من باب أولى ، ولا سيما من بيدهم مقاليد الحكم ، وأزِمَّةُ شئون السياسة .

على أن القرآن العظيم ـ اهتماماً ـ منه بشأن « العدل » الذي قامت على أساسه السموات والأرض ، التفت الى ذوي السياسة ، ورجال الدولة ، بوجه خاص ، ففرض عليهم تطبيق مبادىء العدل ، فيما يَتَولَّون من شئون الناس عامة ، ورعيتهم خاصة ، بقوله سبحانه بصريح « الأمر » وهو أقوى وجوه الطلب والفرضية « ان الله يأمُركُم أنْ تُؤَدُّوا الأمانات الى أهلها ، واذا حكمتم بين الناس أنْ تحكموا بالعدل »[٦٣] ولا يخفى ما في التعبير بكلمة « الناس » من العموم ، مما لا يمكن معه قَصْرُ تطبيقه على المسلمين خاصة ، وهذا يؤكد قولنا آنفاً ، إن « العدل »[٦٤] في الاسلام ، حقٌّ انسانيٌّ مشترك .

وعلى هذا ، فقد ظهر جلياً ـ فيما نحسب ـ أن أساس فلسفة السياسة والحكم في الاسلام ، انما هو « العدل » المطلق بين البشر ، بما يفيد « الشمول » دون تخصيص ، وهو ما قرره الامام الماوردي في صدد بيانه للأسس التي تقوم عليها « الدولة » حيث يقول : « وأما القاعدة الثالثة : فهي « عدلٌ شامل »[٦٥] ثم يُعقِّب على ذلك بقوله : « وليس شيءٌ أسرع في خراب الأرض (العالم) ولا أفسد لضمائر الخَلق (باطلاق) من الجَوْر « وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال : « بِئس الزادُ الى المعاد ، العدوان على العباد »[٦٦] . باطلاق ـ كما ترى ـ وهذا سموٌّ في المعنى السياسي بالغ الشأو في القيمة الانسانية .

وأما الامام الغزالي ، فقد بحث في « أصول العدل والانصاف » وأفرغها في عشرة أصول ـ كما أشرنا ـ في كتابه المعروف : « التبر المسبوك في نصيحة الملوك » مما سنفصل القول فيه في مقامه من هذا المبحث[٦٧] ان شاء الله تعالى .

م ـ واقعية الفلسفة السياسية عند الامام الغزالي ـ فيما يتعلق بوجوب اقامة الدولة ، أو تفسير نشأتها ـ تبدو في أمرين :

أولهما : ان تكوين « المجتمع السياسي الصالح » لا يتم الا بنظامين : نظام الدنيا ، ونظام الدين ، دون فصل ، تلبية لمطالب الجسد ، ومطامح الروح ، والا كان فقدان التوازن ، برعاية أحدهما دون الآخر ، واستحالة استقامة أمره واقعاً وعملا ، ولن يتأتّى له أن يحقق في حياته المستوى الانساني الرشيد ، فضلا عن أن « المجتمع » الانساني لا يمكن أن يسوده نظام ذو مشروعية عليا ، يلتزم بها الحاكم والمحكوم على السواء ، الا بالدولة ، والا فقد خاصيته السياسية ، اذ لا مجتمع سياسياً بدون نظام ومشروعية عليا ، وهو ما أشار اليه الامام الغزالي آنفاً في مقدماته ونتائجه المنطقية ، وهذا التفسير الفلسفي لنشأة الدولة ، وضرورتها ، وضرورة اقامة ولي أمرها ، قد تأكد بالأدلة القاطعة التي وردت في الكتاب والسنّة وعمل الصحابة ، حيث نهضت كلها ، بوجوب اقامة الدولة ، وطاعة أولي الأمر فيها(٦٨) ، على ما سيأتي تفصيله في مقامه ، ان شاء الله تعالى ، ولكن وكْدنا منصبٌ هنا ، على بيان واقعية الامام الغزالي في فلسفته السياسية .

هذا ، وتبدو واقعية الامام الغزالي في فلسفته السياسية أيضاً ، عند البحث في كيفية نشأة الدولة ، لا في أدلة أصل نشأتها فحسب ، اذ تراه ، يتناول هذا الموضوع مفصلا في كتابه الاحياء(٦٩) حيث يورد أموراً كثيرة هي واقعية فعلا ، ومشاهدة ، ومحسوسة ، لأنها تمثل « حاجات المجتمع البشري ومطالبه في كل عصر » فكان ـ في هذا المجال ـ فيلسوفاً سياسياً واجتماعياً معاً .

ثم انه ـ كفيلسوف سياسي ـ نراه يخطط للدولة المثالية ، تخطيطاً لا يستعصي على التطبيق ، تجد هذا مفصلا فيما أسماه أصول العدل والانصاف(٧٠) ، على ما أشرنا .

أما الحاجات والمطالب التي تفسّر لنا كيفية نشوء المجتمع والدولة ، فقد فصلها الغزالي تفصيلا يومىء الى أهميتها ، وواقعيتها ، في آن معاً ، وانها نمت وتكاثرت على سبيل التطور ، فمن ذلك الحاجة الماسة الى أصول الصناعات

وآلاتها على اختلاف أنواعها ، وحاجة الانسان الفرد الى الاجتماع ، اشارة الى كونه كائناً اجتماعياً بطبعه ، وهذا ما سنفصل القول فيه في الفقرة التالية ، وحاجة المجتمع الى انشاء البلاد ، ومرافقها العامة ، من الطرق ، واقامة الجسور ، والقناطر، والمدارس، وما الى ذلك ، وحاجته الى التجارة ، والأسواق ، ولكن المهم في الأمر هو اشارة الامام الغزالي الى حاجة المجتمع أو الأمة « الى أهل السياسة » للقيام برعايتها ، وانمائها وتنظيمها، ... فاذا كانت هذه الحاجات والمطالب الحيوية ، وغيرها كثير — وهي تتطور بحكم التقدم العلمي — قائمة في كل عصرٍ وبيئة ، يفتقر اليها المجتمع منذ نشوئه ابتداءً ، وفي استمرار الحياة الانسانية فيه ، فان افتقاره الى « أهل السياسة » على ما أشار اليه الامام الغزالي ، يغدو حاجة فطرية ، وضرورية ، لأنها كامنة في طبيعة المجتمع الانساني، لسبب بسيط ، هو أن رجال السياسة والحكم ، هم الذين — بحكم مؤهلاتهم ، ووظائفهم — يَصْلُحون لتدبير شئون الأمة ، داخلا وخارجاً ، ويسوسونها على حد تعبير الامام الغزالي — « بقانون السياسة » اذ من المشاهَد المحسوس ، ان الأمور لا تنتظم في مجتمع ما ، أو تسير فيه الحياة على استقامة ، بحيث يستتب الأمن فيها ، وتُصان الحقوق والحرمات ، وتُحمي الأوطان من المغيرين والأعداء ، الا بالدولة ، أو القائمين بشئون السياسة والحكم فيها ، بل لا يتصور — في فلسفة الامام الغزالي والماوردي وابن خلدون — أن يقوم مجتمع ما ، دون أن يسبقه قيام الدولة ونشوئها .

ن — النظر السياسي الواقعي — عند الامام الغزالي والماوردي وغيرهما — يقوم على اعتبار كلٍّ من المجتمع ، والانسان الفرد، وحدة طبعية ، واجتماعية ، وسياسية ، ومدى علاقة كليهما بكيفية نشوء الدولة .

هذا بالنسبة الى الأمة أو المجتمع الانساني ، بوصفه مجتمعاً ، ولكن « الواقعية السياسية » قد حملت الامام الغزالي على ألا يغفل شأن « الانسان الفرد » في حد ذاته ، على اعتبار أنه « وحدة طبعية » « ووحدة اجتماعية » و « وحدة سياسية » في آن معاً ، وعلى أساس هذا النظر السياسي الواقعي ، طَفِقَ الامام الغزالي ، يفسِّر لنا كيفية نشوء الدولة على أساس من حاجة هذه « الوحدة » المتعددة الجوانب ، ومدى علاقتها بالمجتمع ، ثم صلتهما معاً بكيفية نشوء الدولة ، على ما أشرنا .

وبيان ذلك :

ان الامام الغزالي – وغيره من فلاسفة السياسة المسلمين – ، يرى أن للمجتمع من حيث هو ، حاجات ومطالب خاصة به ، يفتقر اليها بحكم طبيعته ، وان هذه « المرافق والمؤسسات ، والخدمات » لن يتم تحقيقها والقيام بها على الوجه المُجدي والأكمل الا في ظل دولة ، لمحدودية طاقات الأفراد عن النهوض بها على هذا الوجه ، فكانت الدولة شرطاً مسبقاً لقيام المجتمع نفسه ، وانتظام شئونه ، ومرافقه ، وهذا أمر « واقعي » لا سبيل الى انكاره ، أو تجاهله .

هذا وأجمع علماء الاسلام على أن اقامة مرافق الدولة ، ومؤسساتها من الفروض والكفائية ، وعلى حسب الاختصاص والخبرة ، مما سنفصل القول فيه .

أما الأمر الثاني الذي يفسر لنا كيفية نشوء « الدولة » واقعاً – في نظر الامام الغزالي والماوردي وغيرهما – ، فهو حاجات «الفرد» نفسه أيضاً من حيث هو كائن اجتماعي وسياسي ، على استقلال ، اذ لا يجوز الخلط بين حاجات الفرد ، وحاجات المجتمع ، لأن لكل منهما كياناً خاصاً ، ومصلحة مستقلة ، تجب مراعاتها ، والا فلن يستقيم أمرهما وشئونهما ، بالنظر السياسي السطحي الذي يجانب الدقة في تمييز « مكوِّنات الواقع » ولاريب أن اغفال أي منهما هو منشأ ما ينتاب التدبير السياسي من الفشل ، لمنافاته أو تجاهله لطبائع الأشياء .

أضف الى ذلك ما قدمنا آنفاً ، من أن « طبائع الناس » – بما فطروا عليه من « الغرائز » وما رُكِّب في أصل جِبِلَّتهم من « الأنانيات » و «الشهوات» حتى انهم ليندفعون تحت تأثيرها الى التهافت عليها ، دون اقتصارهم على تحصيل ما يكفي حاجتهم ، وبالطرق المشروعة ، أقول : ان طبائع الناس وما فطروا عليه ، سبب رئيسي من أسباب نشوء الدولة ، تجد هذا بيِّناً صريحاً بالنسبة الى طبيعة الفرد ، في قول الماوردي : « اعلم أن الله تعالى ، لنافذِ قُدرتِه ، وبالغ حكمته ، خَلَقَ الخَلق بتدبيره ، وفَطرهم بتقديره ، فكان من لطيف ما دبَّر ، وبديع ما قدَّر ، أنْ خلَقَهُم محتاجين ، وفطَرهُم عاجزين ، ليكون بالغنى منفرداً ، وبالقدرة مختصاً ، حتى يشعرنا بقدرته أنه خالق ، ويعلمنا بغناه أنه رازق ، فَنَذْعن بطاعته رغبة ورهبة ، ونقر بنقصنا ، عجزاً وحاجة »(٧١) .

وبَيِّنَ" أن هذا يفيد أن الانسان مدني بطبعه ، غير أن الامام الماوردي ، فسر ذلك تفسيراً روحياً ودينياً خالصاً ، كما ترى .

ثم يضيف الامام الماوردي في بيان صريح لهذه «الحقيقة الفطرية» الى ذلك قوله : ثم جعل الانسان أكثر حاجة من جميع الحيوان ، لأن من الحيوان ما يستقلُّ بنفسه عن جنسه ، والانسان « مطبوع » على الافتقار الى جنسه ، واستعانته صفة لازمة لطبعه ، وخِلْقة" قائمة في جوهره » ولذلك قال الله سبحانه وتعالى : « وخُلِقَ الانسانُ ضعيفا » هذا فيما يتعلق بالانسان الفرد .

ص ـ صلاح أمر الدولة واستقامة أمرها ، وانتظام شئونها ـ نتيجة للأصل السابق ـ لا يتم الا على أساس من الوفاء بحاجة المجتمع ، وحاجة الفرد ، كُلاًّ على استقلال ، وعلى أساس قيام العلاقة التعاونية ، بل التكافلية الملزمة بينهما ، لتبادلهما التأثير والتأثر .

أما ما يتعلق بالمجتمع ، والعلاقة الفطرية اللازمة التي لا تنفك بين المجتمع والفرد ، فتجدها بيِّنة في قوله : « واعلم أن صلاح الدنيا معتبر من وجهين : أولهما : ما ينتظم به أمور جُملتها ، والثاني : ما يصلح به حال كل واحد من أهلها ، فهما شيئان : لا صلاح لأحدهما الا بصاحبه » فقوله : « ما ينتظم به أمور جملتها ـ أي الدنيا ـ فالمقصود المجتمع والدولة ، هذا شيء ، وقوله بعد ذلك : « ما يصلح به حال كل واحد من أهلها » ـ فالمقصود به الانسان الفرد .

ثم يشير الامام الماوردي الى العلاقة القائمة بينهما ، وأنها لازمة لا تنفك ، وأن بينهما تأثيراً وتأثراً ، متبادلا ، صحة وفساداً ، اذ يقول فيما نصه : « لأن من صلَحت حاله ، مع فساد الدنيا (أهلها ـ ويعني المجتمع) واختلال أمورها ، لن يَعْدَم أن يتعدَّى اليه فسادُها ، ويقدح فيه اختلالُهما ، لأنه منهما يستمدّ ، ولها يستعد » .

ع ـ الامام الماوردي يرى ـ وبحق ـ أن رعاية الصالح العام للدولة من قِبَل الأفراد ، شرط أساسي مُسبق ، لتوفير مصلحتهم ، مما ينبيء أن مصلحة الفرد ، لا يتم توفيرها الا في نطاق رعاية الصالح العام ، فالعلاقة طبعية فطرية ، وهذا هو منشأ مبدأ التعاون المشترك على البر والتقوى الذي أرساه القرآن الكريم .

يؤكد الامام الماوردي ضرورة أن يهتم الانسان الفرد بأمر دنياه ومجتمعه ، بل وأن يحرص على المصلحة العامة ، ذلك ، لأن مصلحة أمته ، ومجتمعه ، شرط أساسي

يتوقف عليه توفير مصلحته هو، واستقامة أمره ، في خاصة شئونه ، لأن الأصل ، تبادُلُه معه التأثيرَ والتأثُرَ بحكم الفطرة، مما ينبيء عن « وحدة المصلحة » و « وحدة المصير » اذ يقول فيما نصه :« ومن فسدت حاله مع صلاح الدنيا ، وانتظام أمورها ، لم يجد لصلاحها لذة ،ولا لاستقامتها أثراً ، لأن « الانسان دنيا نفسه ، فليس يرى الصلاح الا اذا صلحت له ، ولا يجد الفساد الا اذا فسدت عليه ، لأن نفسه أخص ، وحالَهُ أمس ، فصار نظره الى ما يخصه مصروفاً ، وفكره على ما يمسه موقوفاً » فالعلاقة فطرية ،وطبيعية ، ولذا كانت لازمة ، لا تنفك ، لأن ما منشؤه الفطرة ، وطبائع الأمور ،لا يمكن التغافل عنه ، أو عدم اقامة التدبير السياسي على أساسه ، وهذا دليل بيِّن على أن الاسلام لا يضادُّ طبائع الأشياء ، بل يَقدُرها قَدرها ، وعلى هذا الاعتبار ، أرسى الاسلام مبدأ « التعاون » على البر والتقوى باطلاق، في قوله تعالى : « وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الاثم والعدوان » في وجهيه : الايجابي والسلبي ، كما ترى ، وهو الأصل الذي نشأ عنه مبدأ « التكافل الاجتماعي » ، والسياسي ، والاقتصادي ، والخلُقي ،الملزم ، لاطلاق النص ، فتبدَّى لك ، أن قضية أن الاسلام « دين الفطرة » ليست زعماً مُفرغاً من المحتوى ، ولا دعوى مُرسلة !!

على ان الامام الماوردي ، قرر هذا المعنى ، في عبارته الصريحة التي لا لَبس فيها ولا ابهام ، بما يفيد أن مبدأ التعاون، أو التكافل ، بما هو فطري، وضروري، أضحى قواماً للحياة الانسانية ، في تماسكها ، وتناسقها ، وانتظامها ، بل وقُوَّتها ، واستعصائها على التهافت والانهيار ، تجد هذا في قوله : « واعلم أن الدنيا ، لم تكن قط ، لأهلها مسعدة ،ولا عن كافة ذويها ، مُعرضة ٠٠ واتفاقهم بالمساعدة والتعاون » ويفسر الماوردي وجوب التعاون ، باختلاف الناس مَدَارك ، ورزقاً ، لأن هذا التفاوت في الناس ، هو الذي يدفعهم الى الائتلاف بالمعونة ، ولو استووا فيها لما استقام أمر الحياة ٠

ـ هذا ، وبالله التوفيق ؛

ـ للبحث صلة ـ

الدكتور محمد فتحي الدريني
عميد كلية الشريعة
رئيس قسم العقائد والأديان
جامعة دمشق

الحواشـي :

١ - النسـاء/٢٦ ٠
١ - غياث الأمم والارشاد ٠
٢ - الاحياء - والاقتصاد في الاعتقاد ٠
٣ - الأحكـام السلطانيـة ٠
٤ - المقدمـة ٠

٥ - سلوك المالك في تدبير الممالك ٠
٦ - تحرير الأحكام في تدبير أهل الاسلام ٠
٧ - بدائع السلك في طبائع الملك ٠
٨ - آراء أهل المدينة الفاضلة ٠
٩ - التهـافت ٠

١٠- الاحياء : ج ١ ص ١٢ - ١٦ - وكتابه « المستظهري » ص ٦٢ ص ٦٣ - والاقتصـاد في الاعتقـاد ص ٢١٥ وما يليها - تحقيـق الدكتـور عادل العـوا ط - دار الأمانـة بدمشق ٠

١١- احياء علوم الدين - ج ١ ص ١٢ - ص - طبع مصطفى البابي الحلبي - القاهرة ٠
١٢- المرجع السابق ٠
١٣- المرجـع السابـق ٠
١٤- المرجع السابق ٠
١٥- الاحياء - ج ١ - ص ٦٢ - ص ١٦ ٠

١٦- علم الاجتماع السياسي - ص ١٧ - ص ١٨ - الدكتور ابراهيم أبو الغار ٠ وراجع كتابنا خصائص التشـريع الاسلامي في السياسة والحكم ص ٠
١٧- الأحـزاب/٣٦ ٠

١٨- يوسـف/١٠٨ ٠
١٩- فصلت/٣٠ ٠
٢٠- النـور/٥٥ ٠

٢١- من قوله تعالى : « وعد الله الذيـن آمنوا ، وعمـلوا الصالحات ليستخلفنهم في الأدض ٠٠ »

٢٢- كتاب المسايرة مع شرحه المسامرة ص ٢٥٣ وما يليها ٠
٢٣- الأنفـال/٦٠ ٠
٢٤- الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢١٥ ٠
٢٥- أدب الدين والدنيا ص ١٢٠ وما يلها للماوردي ٠
٢٦- منهاج السنة النبوية - طبعة بولاق - القاهرة - ج ١ ص، ١٤١ لابن تيمية ٠

٢٧- المستظهري - ص ٦٢ ص ٦٣ وراجع مهرجان الغزالي - ص ٤٧٠ وما يليها ٠
٢٨- المرجع السابق ٠
٢٩- المرجـع السابق ٠
٣٠- المرجع السابق ٠
٣١- أدب الدين والدنيا ص ١٢٠ - ص ١٢١ ٠
٣٢- المرجع السابق ٠
٣٣- أدب الدين والدنيا ص ١٢١ - للماوردي ٠
٣٤- أدب الدين والدنيا ص - ١٢٠ وما يليها للماوردي ٠
٣٥- من كلام عثمان رضي الله عنه ٠
٣٦- المرجع السابق ٠
٣٧- المرجع السابق ٠
٣٨- الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٢١٥ للامام الغزالي ٠
٣٩- المرجع السابق ٠
٤٠- أدب الدين والدنيا - ص ١٢٠ وما يليها ٠
٤١- تحرير الأحكام ص ٤٨ - للامام بدر الدين ابن جماعة - طبـع دولـة قطـر - ١٩٨٥ - تحقيـق الدكتـور فؤاد عبد المنعم ٠

٤٢- البقـرة/٥١ ٠
٤٣- البقرة/ ٢٥١ وراجع تحرير الأحكام - ص ٤٩ لابن جماعة٠
٤٤- المسايرة مع شرحه المسامرة - ص ٢٥٣ وما يليها ٠
٤٥- أدب الدين والدنيا - ص ١١٩ - وما يليها - تحقيـق السقا - للماوردي ٠

٤٦- رواد الفكر السياسي الحديث : ص ٧١ وص ٣٤ وص ٤٦ للدكتور محمد طه بدوي ٠
٤٧- الأنفـال/٦٠ ٠

٤٨- الأحكام السلطانية - ص ٥ - وما يليها - للماوردي - راجع كتابنا النظريات الفقهية - طبع جامعة دمشـق - ص ١٣ وما يليها - ط ١٩٨٢ ٠

٥٠- المجلد التاسع - العدد الثاني - « تراث الانسانية » - وراجع كتابنا « النظريات الفقهية » ص ١٤ - ص ١٦ - ط - جامعة دمشق ٠

٥١- الطرق الحكميـة في السياسة الشرعية - ص ١٩ - للامام ابن القيـم ٠
٥٢- الفقيه الفرنسي - جان بوران - راجع رأيه في«السيادة» رواد الفكر السياسي - ص ٤٨ وما يليها ٠

٥٣ـ أدب الدين والدنيا ـ ص ١٢٢ ٠
٥٤ـ الاحياء ـ جـ ١ ـ ص ١٢ ٠
٥٥ـ الاحياء ـ جـ ١ ـ ص ١٢ ـ ١٦ ٠
٥٦ـ الموافقات ـ جـ ١ ـ ص ٠
٥٧ـ راجع في هذا « مهرجان الامام الغزالي » ص ٤٦٦ ٠
٥٨ـ المرجع السابق ٠
٥٩ـ الحديد/٢٥ ٠
٦٠ـ راجع رواد الفكر السياسي الحديث ـ للدكتور محمد طه بدوي ـ ص ٣٢ ـ وما يليها وأساطين الفكر السياسي ـ ص ـ ٠
٦١ـ النساء/١٣٥ ٠
٦٢ـ الأعراف/٢٩ ٠
٦٣ـ النساء/٥٨ ٠
٦٤ـ تحرير الأحكام ـ ص ٦٩ ـ ص ٧٠ ـ لابن جماعة ـ الطبعة الأولى ـ سنة ١٩٨٥ ـ دولة قطر ٠
٦٥ـ أدب الدين والدنيا ـ ص ١٢٥ ـ تحقيق وتعليق الأستاذ المرحوم مصطفى السقا ـ الطبعة الثالثة ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ ١٩٥٥ ـ القاهرة ٠
٦٦ـ المرجع السابق ٠
٦٧ـ ص ١٣ وما يليها ٠
٦٨ـ يقول الله تعالى في هذا الصدد : » وأطيعوا الله ، وأطيعوا الرسول ، وأولي الأمر منكم » ٠
٦٩ـ جـ ١ ص ١٢ ـ ص ١٦ ٠
٧٠ـ التبر المسبوك ـ ص ١٣ وما يليها ـ والاقتصاد في الاعتقاد ـ ص ٢١٦ ـ الاحياء : جـ ١ ص ١٢ ص ١٦ ٠
٧١ـ أدب الدين والدنيا ـ ص ١٢٠ ـ للماوردي ٠

★ ★ ★

المصادر والمراجع

١ ـ غياث الأمم ···················· للجويني
٢ ـ الارشاد الى قواطع الأدلة ············· للجويني
٣ ـ الاحياء ······················ للغزالي
٤ ـ الاقتصاد في الاعتقاد ················ للغزالي
٥ ـ مفاتيح العلوم ···················· للغزالي
٦ ـ التبر المسبوك في نصيحة الملوك ········· للغزالي
٧ ـ المستظهري ······················ للغزالي
٨ ـ الأحكام السلطانية ················ للماوردي
٩ ـ أدب الدين والدنيا ················· للماوردي
١٠ـ قوانين الوزارة وسياسة الملك ·········· للماوردي
١١ـ تحرير الأحكام ··················· لابن جماعة
١٢ـ بدائع السلك في طبائع الملك ·········· لابن الأزرق
١٣ـ المسايرة مع شرحه المسامرة ········ للكمال بن الهمام
١٤ـ منهاج السنة النبوية ················ لابن تيمية
١٥ـ السياسة الشرعية ················· لابن تيمية
١٦ـ الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ·· لابن قيم الجوزية
١٧ـ الموافقات في أصول الشريعة ··········· للشاطبي
١٨ـ مقدمة ابن خلدون ······················
١٩ـ مهرجان الغزالي ························
٢٠ـ مهرجان ابن خلدون ·····················
٢١ـ خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم ······· ················· للدكتور محمد فتحي الدريني
٢٢ـ الفقة المقارن مع المذاهب ·· للدكتور محمد فتحي الدريني
٢٣ـ رواد الفكر السياسي الحديث ·· للدكتور محمد طه بدوي
٢٤ـ أساطين الفكر السياسي ·········· للدكتور سعفان